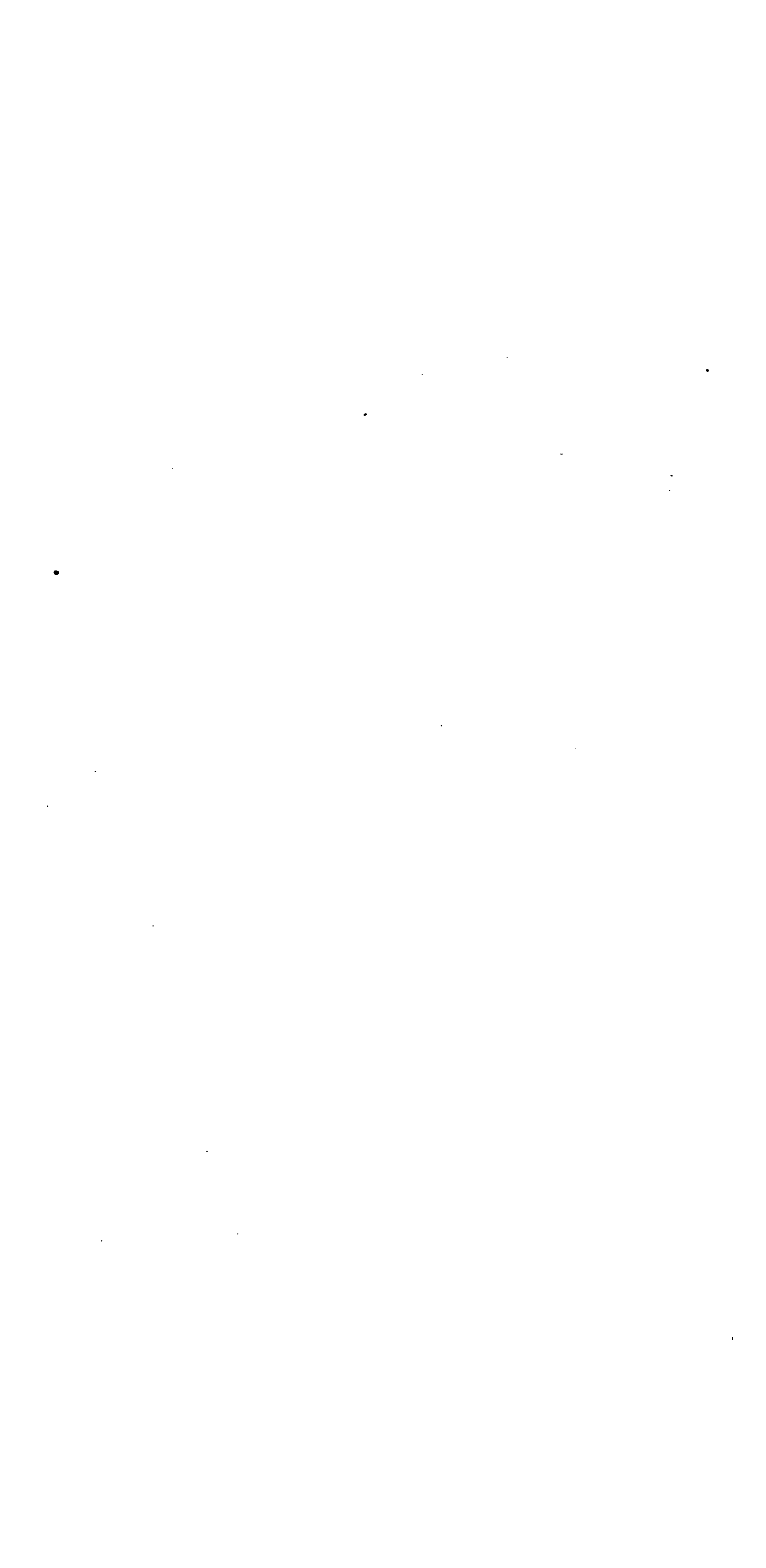








Ignatius von Loyola

und

die Gegenreformation

von

Eberhard Gothein.

Halle.
Max Niemeyer.
1895.

Vorrede.

Nachdem ich vor zehn Jahren eine Studie über Ignatius Loyola in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte veröffentlicht habe, gebe ich jetzt eine eingehende Darstellung seines Lebens, des Werdens und der Ausbreitung der Gesellschaft Jesu. Ich durfte mich hiermit nicht begnügen. Die Gründung des Jesuitenordens ist nur eine einzelne, freilich die folgenreichste Erscheinung der Gegenreformation; sie musste im Zusammenhang mit der Kulturgeschichte dieser ganzen Epoche dargestellt werden. So will denn dieses Werk in vorderster Linie eine Kulturgeschichte der Gegenreformation sein, die es im ersten Buch in ihrer Genesis, im dritten in ihrer Ausbreitung bis zum Abschluss des Tridentiner Konzils, behandelt. Nur in dieser Umrahmung kann auch die Gestalt Loyolas, kann die Gesellschaft Jesu in ihrer Bedeutsamkeit richtig hervortreten. Ich habe mehr eigentliche Theologie in die Darstellung hineinziehen müssen, als dem Historiker lieb sein wird; der Theologe würde vielleicht noch mehr wünschen; ich habe mir stets gesagt, dass man bei der Darstellung von Zeiten, in denen die religiösen Fragen in theologischer Zuspitzung die bewegenden Mächte sind, diesen Charakter nicht ungestraft verwischen darf. Ranke hatte in unerreichter, vielleicht unerreichbarer Weise in der Geschichte der Päpste die politische und die Kulturgeschichte der Zeit ineinander verflochten; Maurenbrecher hat einen grossangelegten Versuch schon in den Anfängen aufgegeben; seitdem hat die politische Geschichte auch auf diesem Gebiete die Oberhand bekommen. Man beachte z. B. nur, wie die Geschichte des Konzils immer mehr als eine Reihenfolge politischer Verhandlungen dargestellt wird, und wie man sich deshalb auch

immer mehr vom Verständnis dieser wichtigsten Vorgänge der restaurierten Kirche entfernt. Die grossen Quellenpublikationen kommen ebenfalls überwiegend der politischen Geschichte zu Gute. Nun fehlt es freilich nicht an dankenswerten Arbeiten, die auch die theologische Seite der Entwicklung ins Auge fassen, aber bei ihnen tritt fast immer entweder eine apologetische oder eine polemische Tendenz hervor; wie sie denn meistens von Theologen der verschiedenen Konfessionen geschrieben sind, denen man ihr gutes Recht hierzu auch gar nicht streitig machen kann. Gerade auf dem Gebiet, auf dem sich Rankes Meisterwerk bewegt, hat man Rankes Gesinnung verlassen. Es schien mir darum wünschenswert, von Neuem den Versuch zu wagen, eine Kulturgeschichte der Gegenreformation zu geben, in der die politische Geschichte der Zeit nur soweit zur Behandlung kommt, als sie Kirchenpolitik ist, in der dagegen im Zusammenhang mit der religiösen Entwicklung alle Kulturthatsachen berücksichtigt werden, die auf diese Einfluss gewinnen. Dass ich dabei an die bedeutsamste Gestalt dieser Kulturepoche anknüpfe, ist eine nicht ungewöhnliche Form.

Seit einiger Zeit wächst das Quellenmaterial, namentlich für die Geschichte des Jesuitenordens, nachdem es lange stabil geblieben war. Der Edition der Briefe Loyolas sind diejenigen Fabers gefolgt; das neue Unternehmen der Monumenta historica S. J. hat als erste erwünschte Gabe die Chronik des Polanco, die nun in Zukunft den Orlandinus ersetzen wird, gebracht, die Monumenta Germaniae paedagogica haben die Sammlung der Schulordnungen fast zu ausführlich — immerhin gerade für die Anfänge des Ordens nicht ausreichend — gebracht. Die neue Angabe des de Baker giebt einen vollständigen Ueberblick über die literarische Thätigkeit des Ordens. Obwohl das Archiv des Ordens niemals gleich dem des Vatikans der freien Forschung geöffnet worden ist, haben doch die Biographien der Genossen Loyolas von Boëro auch aus ihm vielfach unbekanntes Material herbeigebracht. Daneben aber ergab mir die Durchforschung gerade der älteren; immer vernachlässigten Biographien des Ignatius, der Linck, Bartoli, Nolarci eine überraschend reiche Ausbeute, namentlich durch die in ihnen zahlreich enthaltenen Bruchstücke von Memoiren der Zeit-

genossen und nächsten Freunde Loyolas. Von protestantischer Seite hat die Geschichte des Protestantismus in den romanischen Ländern eine ganz neue Quellengrundlage erhalten durch die Publikationen in der Rivista Cristiana, die Arbeiten Benraths und anderer. Für den Protestantismus in Spanien vollends ist durch die rastlose Arbeit Ed. Böhmers beinahe Vollständigkeit erreicht worden.

Das alles überhob mich aber nicht der Pflicht, durch archivalische Forschungen das immerhin lückenhafte Quellenmaterial zu ergänzen. Das Münchener Archiv, das Döllinger, Druffel, Knöpfler schon so reichlich benutzt haben, bot mir bei genauer Durchmusterung seiner Jesuitenbestände noch eine Fülle neuen Materials, das weit mehr als die urkundliche Grundlage für die Geschichte des Ordens in Baiern liefert. Unter anderm war mir hier ein Codex mit Auszügen aus Briefen Loyolas, die fast insgesammt unbekannt sind, von höchstem Wert. An Bedeutung tritt dennoch das Münchener Archiv für diese Zwecke hinter das Kölner zurück. Hier hat sich das Archiv einer der wichtigsten Provinzen des Ordens unversehrt erhalten, und gerade für die Anfänge der Gesellschaft finden sich die Briefe und Berichte aus allen Ländern, wo sie wirkte, nahezu vollständig. Das Kölner Archiv kann in der That als ein Ersatz für das des Gesù dienen. Wenigstens diejenigen Akten, welche Bezug auf niederrheinische Verhältnisse nehmen, wird J. Hansen, dessen Sachkunde und freundschaftlicher Förderung ich viel verdanke, demnächst veröffentlichen. Die Archives nationales in Paris boten mir das wohlgeordnete Material für die Geschichte der Einführung des Ordens in Frankreich, das dem neuesten, gründlichen, französischen Darsteller der Geschichte der Jesuiten in Frankreich, Piaget, ebenso wie den älteren, Prat, Crétineau-Joly u. s. w. entgangen ist. Zu wiederholten Malen habe ich die italienischen Archive aufgesucht. Dabei glaubte ich von den römischen, so oft ausgenützten Archiven und Bibliotheken absehen zu können und beschränkte mich auf Venedig und Florenz. Ich habe mich bald überzeugt, dass das Florentiner Archiv und die Palatina für die Geschichte der Gegenreformation eine geradezu unerschöpfliche Quelle ist. Benützt ist eigentlich aus ihnen bisher nur der Nachlass des Kardinals Cervini für die Geschichte des Tridentiner Konzils und die

Biblioteca Guicciardini für die Geschichte des italienischen Protestantismus. So bot mir auch in Venedig die Marciana eine Handschrift der unentbehrlichen Biographie Pauls IV. von Caraccioli und die Lebensbeschreibungen des Miani. Im Archiv habe die sämtlichen Protokolle des Senats und einen grossen Teil derer des Rats der Zehn von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Pontifikat Gregors XIII. durchgenommen und auf sie die Darstellung der kirchlichen Verhältnisse Venedigs gegründet, die freilich in diesem Zusammenhang nur eine Skizze bleiben konnte, die aber, wie ich hoffe, über das, was Cecchetti giebt, merklich hinausgeht. Aus Neapel besass ich von früher her manches Material. Der Wunsch, Spaniens Bibliotheken und Archive in gleicher Weise zu durchforschen, blieb leider unerfüllt. Ich habe mich um so energischer in das ganze komplicierte Gedanken- und Gefühlsleben der Spanier hineinzudenken und hineinzuempfinden versucht, musste doch gerade die spanische Kulturgeschichte das Fundament meiner ganzen Arbeit bilden. Neben einem Meisterwerke wie Leas Chapters of religious history of Spain wird freilich meine Darstellung des Humanismus und der Mystik in Spanien immer in den Schatten treten. Mit Absicht habe ich dagegen die Geschichte des eigentlichen Protestantismus sowohl in Italien wie in Spanien nur so weit als nötig gestreift. Sie ist oft ausführlich dargestellt und, wie mir scheint, etwas einseitig bevorzugt worden.

Nationalökonomische Lehrthätigkeit und wirtschaftsgeschichtliche Arbeiten haben mich seit Langem vorwiegend in Anspruch genommen, niemals aber mich ausschliesslich gefesselt. Möge dieses Buch als Zeichen gelten, dass die Erforschung der geistigen und religiösen Bewegungen, von der ich einst ausgegangen bin, mir auch jetzt die höchste Aufgabe der Kulturgeschichte ist.

Bonn. Eberhard Gothein.

Inhalts-Verzeichnis.

Buch III.

Die Ausbreitung der Gesellschaft Jesu und der Gegenreformation.

Einleitung.

Ignatius Loyola im Wandel der Zeiten.

Der Katholicismus der Gegenwart beruht auf der Gegenreformation des sechszehnten Jahrhunderts. Alle Aenderungen, die er seitdem erfahren hat, haben nicht mehr in die Tiefe gereicht; ja sie sind, soweit sie Frucht getragen haben, nur eine Ausführung des Programms, das damals festgestellt worden ist. Die Bestrebungen, die Richtungen, die in der Zeit der Neugestaltung von den Trägern der Entwicklung eingeschlagen wurden, besitzen noch jetzt eine Wichtigkeit, die über die historische Erkenntnis einer abgeschlossenen Vergangenheit hinausreicht. Hier soll der Versuch gemacht werden, die Kulturgeschichte der Gegenreformation anzuknüpfen an eine einzelne Gestalt, die des Stifters der Gesellschaft Jesu. Nicht als ob er in den Augen seiner Zeitgenossen eine solche Führerstellung eingenommen hätte. Man mag im Gegenteil erstaunen, wie wenig im Ganzen sie ihn beachtet haben —. Erst nach seinem Tode hat sich die Bedeutsamkeit seines Werkes ganz herausgestellt. Da erst hat auch seine Gestalt für Freund und Feind erhöhte Bedeutung erlangt und sie bis heute nicht verloren.

Denn in der Gesellschaft Jesu hat der mächtigste Entwicklungstrieb des Katholicismus der Gegenreformation Gestalt gewonnen; und sie ist von ihrem Gründer ins Dasein gerufen worden mit dem vollen Bewusstsein dessen, was sie werden sollte. Mit genialem Blicke hat Ignatius Loyola scheinbar unvereinbare Widersprüche zu verschmelzen und einem Zwecke dienstbar zu machen gewusst: Er hat unbedingte Entsagung

verlangt und doch die Askese abgewiesen, die Schwärmerei künstlich verwertet und sie zugleich von jeder selbständigen Wirksamkeit ausgeschlossen, die Knechtschaft alles Wollens und Denkens als unverbrüchliche Pflicht hingestellt und die vollkommenste Ausbildung aller Fähigkeiten und Seeleneigenschaften ebenso unabweislich gefordert; er hat sich für das unantastbare System der mittelalterlichen Kirche schärfer als irgend ein anderer zum Verteidiger aufgeworfen und zugleich die ganze moderne humanistische Bildung in den Kreis der Ordensbestrebungen gezogen; er hat unbekümmert alle Regeln fallen lassen, durch die andere religiöse Genossenschaften eine äussere Gleichheit erzwingen wollten, und doch eine Constitution gegeben, deren ausgesprochener Zweck es war, in allen Ländern und Völkern die Jesuiten zu einer gleichgesinnten und gleichgeübten Körperschaft zu machen. So hat er eins der merkwürdigsten Kunstwerke, die der menschliche Geist ersonnen, planvoll und folgerichtig aufgeführt. Die Lösung der Frage aber, wie ihm ein solches Werk gelungen ist, liegt durchaus in seiner Persönlichkeit, vorzugsweise darin, dass er stets blieb, was er gewesen war: der spanische Militär, für den die Organisation aller Machtmittel und die stete Kampfbereitschaft, die Schlagfertigkeit in jedem Fall, den Sieg bedeutet, für den aber auch der Sieg das einzige Ziel ist.

Ignatius hat einmal bemerkt, dass sich im Leben der Ordensstifter das Wesen dieser Orden selber abspiegele, da jedes Mitglied denselben Weg durchzumachen habe, wie sein Vorbild. Für ihn und seine Stiftung wenigstens gilt dieses Wort. Er hat durch seine Persönlichkeit in der That einen solchen Einfluss auf seine Gründung geübt; er hat sie gewissermassen nach seinem Bilde geformt. Dadurch ist seine Individualität für die katholische Kirche wichtiger geworden als die irgend eines anderen Mannes der neueren Zeit. Auch die Gegner, welche die Gesellschaft Jesu bekämpften, haben ihre Waffen immer zunächst gegen den Stifter, als ihr Vorbild, gerichtet.

Ignatius hat inmitten des Dranges der Geschäfte doch in seinen letzten Lebensjahren noch Sorge getragen, dass ein genaues Bild seines Entwicklungsganges erhalten bleibe. Er hat ihn einem jungen Gefährten, Loys Gonzalez, bruchstückweise an

wenigen Nachmittagen, aber mit jahrelanger Unterbrechung zum Zwecke baldiger Niederschrift erzählt. Trotz dieser gelegentlichen Art der Entstehung ist das Ganze als eine Selbstbiographie aus einem Gusse zu bezeichnen; Gonzalez versichert, dass er kein Wort hinzugesetzt habe. Ignatius habe jene Art der Erzählung beobachtet, die seine Erörterungen stets auszeichnete: Die Anschaulichkeit, vermöge deren er die Vergangenheit wie gegenwärtig vor den Zuschauer zu stellen verstand. In der grossen Reihe eigener Lebensbeschreibungen ist diese eines der merkwürdigsten Zeugnisse für den Ablauf und die Aufeinanderfolge von Seelenzuständen und für die Fähigkeit mancher Menschen, von einem später erreichten Standpunkte aus sich selbst zum Gegenstande der Beobachtung zu machen. Selbstbeobachtung war für Ignatius von jeher gleichbedeutend mit Selbstschulung gewesen; so war es ihm ein Leichtes, wie beiläufig das Resultat seines Lebens zu geben. Wir fühlen, dass wir hier einem Menschen gegenüberstehen, der sich ganz selber besass, der wohl eine Rolle annahm, um anderen gegenüber seine Zwecke zu erreichen, der aber nie vor sich selber ein Heuchler war; und trotz der überlegenen Ruhe, mit der Ignatius auf sein Werden zurücksieht wie auf einen abgeschlossenen Prozess, sehen wir unter dieser Aschenhülle noch die Gluth einer Leidenschaft, der zum Fanatismus nur die Verblendung fehlt.

Auch nachdem die Briefe des Ignatius in ausführlicher, wenn auch keineswegs vollständiger Sammlung uns vorliegen,[1]) werden wir doch immer auf diese Selbstschilderung das Urteil über Ignatius Werdegang gründen; denn nur wenige unter jenen Schriftstücken erlauben uns einen Einblick in die Seele des Schreibers und noch wenigere verraten uns etwas von seiner Entwicklung. Nur für die Kenntnis seiner Thätigkeit bieten sie selbstverständlich den sicheren Leitfaden.

Jedoch die Acta antiquissima — unter diesem Titel haben die Jesuiten die Niederschrift des Gonzalez erst spät in einem Bande der Acta Sanctorum veröffentlicht — gaben nur ein Seelengemälde; für eine Biographie bedurfte es auch der äusseren Thatsachen und Leistungen. Diesem Mangel half einer der talentvollsten unter Ignatius jüngeren Genossen, Ribadeneira, ab. Von seinen Kinderjahren an war er unter

den Augen des alten Generals erwachsen; den trotzigen Knaben hatte Ignatius blos durch den Eindruck seiner ruhigen Persönlichkeit gebändigt; er war sein Lieblingsschüler geworden; kurz vor seinem Tode hatte er ihn mit der wichtigsten Mission beauftragt: die Zulassung des Ordens in den Niederlanden bei Philipp II. durchzusetzen. Ribadeneira war wie kein anderer befähigt, der Biograph seines Meisters zu werden. Es ist vor allem der alte, welterfahrene und der Herrschaft über die Geister gewohnte Ordensgeneral, den er anschaulich vergegenwärtigt. Die Panegyrik ist namentlich in der ursprünglichen Fassung noch durchaus massvoll.

Vor allem ist merkwürdig, wie sich Ribadeneira anfänglich gescheut hat, einen Mann, dessen Leben im hellen Licht der Geschichte verlaufen war, mit der Hülle des Wunderbaren zu umgeben, die nun einmal für die katholischen Romanen das erforderliche Gewand des Heiligen ausmacht. Warum hat, so fragt er am Schluss seiner Darstellung sich selber, dieser grosse Mann keine Wunder gewirkt? Und er giebt die Antwort: Weil Wunder nur die möglichen Folgen, nicht aber die notwendige Vorbedingung der Heiligkeit sind. Welche Wunder erzähle man denn von Augustin, Hieronymus und den andern grossen Kirchenlehrern? Die Stiftung und Ausbreitung der Gesellschaft Jesu, so unerklärlich schnell, wie sie erfolgt sei, könne als das grösste aller Wunder gelten. In dieser Gesinnung erklärt Ribadeneira denn auch die Heilung eines besessenen Genossen auf natürliche Weise, durch die Macht des Geistes und Wortes, die Ignatius über das niedergeschlagene Gemüt jenes anderen ausgeübt habe.

Diese Darstellung entsprach nur der skeptischen Auffassung, die Ignatius selber von den Wundern, wo sie ihm bei Zeitgenossen entgegentraten, hegte. So sehr es ihm zur täglichen Gewohnheit geworden war, mit dem Uebersinnlichen gleichsam persönlich zu verkehren, so misstrauisch war er gegen alle äusseren Wirkungen desselben. Heftig tadelte er den Rektor von Coimbra, der ihm emphatisch von den Wundern der verzückten spanischen Nonne Magdalena dela Cruz berichtet hatte: Eine solche Meinung sei eines Mitgliedes der Gesellschaft Jesu unwürdig; und von einer anderen stigmatisierten Jungfrau bemerkte er ironisch: Von dem ganzen Bericht sei ihm ein Zug

allein zweifellos, dass nämlich die Verzückungen aufhörten, sobald man ihr dies beim heiligen Gehorsam geböte. Er sprach Ribadeneira gegenüber seine Meinung dahin aus: Gott erfülle allerdings bisweilen die Seele, die er geheiligt habe, so sehr mit den Gaben seiner Gnade, dass diese innere Fülle auch nach Aussen hervorbreche; aber dies geschehe überaus selten.

Der Mann, von dem ein Zeitgenosse halb bewundernd, halb entschuldigend sagte: seine grösste Heiligkeit bestehe darin, dass er die Heiligkeit zu verhehlen wisse[2]), liess sich in der That schlecht in ein Wundergehäuse stecken; auch die nächste Biographie, die auf Veranlassung des Generals Eberhard Mercurian von Maffei im elegantesten ciceronianischen Styl als Lektüre für litterarische Feinschmecker geschrieben wurde, steht noch auf diesem Standpunkte. Allein als es sich nun wirklich darum handelte, für Ignatius die Heiligsprechung zu erlangen und ihn dadurch den anderen grossen Ordensstiftern in der kirchlichen Rangordnung ebenbürtig zu machen, erschien diese Zurückhaltung plötzlich als Versäumnis. Sie lies sich rasch nachholen. Ribadeneira selber fand kein Bedenken i. J. 1604 auf des Generals Aquaviva Veranlassung seine Lebensbeschreibung in diesem Sinne umzuarbeiten und mit der erforderlichen Fülle von Wundern auszustatten. Er fand es kaum für nötig, mit einigen Redensarten diese frivole Handlungsweise zu vertuschen.[3]) Seitdem liessen die Jesuiten reichlich das Schlingwerk der Legende die historische Gestalt Loyola's umwuchern, und es war schon viel, wenn sie in seinen Lebensbeschreibungen der Darstellung und der Fabel verschiedene Plätze anwiesen.

Eine grosse Reihe der zeitgenössischen Berichte über Ignatius kennen wir nur durch die Anführungen und Excerpte, die spätere Darsteller aus ihnen geben. Als in den letzten Lebensjahren des Ordensgenerals seinen Schülern jedes Wort, jede Handlung merkwürdig wurde, haben sie von Tag zu Tag darüber Buch geführt. Gonzalez, Ribadeneira, Nadal, Miron, Manaräus haben dies in verschiedener Weise gethan. Die weitschichtigen Anführungen aus ihnen geben allein einer langen Reihe späterer jesuitischer Darstellungen einigen Wert. Wichtiger als diese Aufzeichnungen müssen aber die Eintragungen gewesen sein, die Ignatius Geheimschreiber Polanco unablässig

machte, war diesem doch ein grosser Teil der laufenden Geschäfte überhaupt überlassen. Aus der Masse der einkommenden und abgehenden Schreiben stellte er mit peinlicher Sorgfalt seine Kommentare her. Sie haben alsdann zur Grundlage der grossen Geschichte des Ordens gedient, die etwa 50 Jahre nach der Gründung desselben der Jesuit Orlandinus bis zu Ignatius Tod verfasste. Hier haben wir einen, für die weitesten Kreise bestimmten Bericht über die Thätigkeit der Gesellschaft, ein Generalstabswerk über die ersten Feldzüge dieses streitbarsten Corps der streitenden Kirche. Er teilt Vorzüge und Mängel mit jeder offiziellen Kriegsgeschichtschreibung. Es liegt etwas Grosses in diesem Unternehmen der mächtigen Genossenschaft, deren stärkste Leidenschaft nach dem Ausspruche Montesquieu's die Ruhmessehnsucht war, so bald in umfassender Weise ihre Thätigkeit darzulegen in einem Style, der sich halb an Livius römischer Geschichte und halb an der Apostelgeschichte gebildet hat; auch Fehler, die begangen worden sind, unterdrückt und beschönigt man nicht, nur müssen es nicht gerade die des Oberhauptes sein; aber in dem Wunsche jedes einzelne Verdienst zu buchen und der Nachwelt aufzubewahren, erliegt diese Geschichtschreibung: Sie kann eine wahrhafte Scheidung zwischen dem Bedeutenden und dem Bedeutungslosen nicht vornehmen. Die Absicht des Orlandinus und seiner Fortsetzer geht vornehmlich dahin, ein überirdisches Walten in dieser noch kurzen und doch schon so erfolgreichen Geschichte des Ordens nachzuweisen. Auch das Wunder wird von diesem Standpunkte nicht verschmäht. Wenn man sich sonst gewöhnt hat, den Geschichtschreibern dieser Epoche einen geringen Wert als Quelle beizulegen, so muss man Orlandini und seinen Fortsetzer Sacchini ausnehmen. Niemand wird den Urteilen solcher Parteischriftsteller Wert beilegen; aber in der Mitteilung der Thatsachen sind sie vollständig und zuverlässig.[4])

Das gilt, wenngleich im geringeren Masse, auch von den Provinzialgeschichten des Ordens, die insgesammt nach dem Muster der Orlandini und Sacchini verfasst sind. Freilich, sie alle erscheinen der Forschung nur als ein Notbehelf, den sie überall, wo sie es vermag, durch die Originaldokumente zu ersetzen sucht. In allen aber lebt die Gesinnung, die Ignatius

selber beseelte, die er seinem Orden und der Kirche der Gegenreformation mitgeteilt hat: die Ueberzeugung, dass jeder Jesuit ein auserwähltes Rüstzeug Gottes sei, wie sie sich gleichzeitig in dem sehr wirkungskräftigen Glauben, dass kein Jesuit verloren gehen könne, ausspricht. Man irrt sich durchaus, wenn man der landläufigen Ansicht huldigt: die Schriftstellerei der Jesuiten äussere sich besonders im Beschönigen und Verstecken. Der Kampf gegen die Ketzerei gilt ihnen als so verdienstlich, dass sie kaum jemals die Mittel, die sie anwandten, in der Darstellung abschwächten. Um so mehr ergehen sie sich in einer prunkvollen Ruhmredigkeit. Diese hatte bereits ihren Höhepunkt erreicht, als der Orden zur Zeit seiner höchsten Machtentfaltung als Säkularfestschrift, „das Gemälde des ersten Jahrhunderts der Gesellschaft Jesu“ herausgab. In diesem Werk, das die Gesellschaft in ihrer Entstehung, ihren Arbeiten, ihren Triumphen darstellt, ist die Vergötterung des Stifters auf den Gipfel getrieben. Nicht als Quelle für Thatsachen, wohl aber als Programmschrift ist dieses Werk zur Kenntnis der Gesinnung, die in der ehrgeizigen Corporation lebte, eines der wichtigsten.[5])

Wie in Ignatius selber die Lektüre von Heiligenleben den entscheidenden Umschwung hervorgerufen hatte, so mussten fortan wiederum seine Lebensbeschreibungen zu erbaulichen Zwecken dienen. Die Betriebsamkeit des Ordens hat sich auch darin gezeigt, dass er mit immer neuen Darstellungen dieser Art den einzelnen Geschmacksrichtungen entgegenkam. Wenigstens einigen dieser Werke kann man litterarisches Verdienst nicht abstreiten, so dem italienischen, sehr reichhaltigen, im Ausdruck zierlichen und lebhaften aber weitschweifigen Werke des Bartoli und dem eleganten und anschaulichen, aber nicht gerade sorgfältigen des Franzosen Bouhours. Und als Maximen und Reflexionen zu einer Lieblingslektüre feingebildeter Weltleute, die sich mit Lesen nicht viel aufhalten können, wurden, fand man eine solche Fülle der schlagenden wie der erbaulichen Worte bei dem Meister spanischer Redeweise, dass man ganze Sammlungen von „Apophtegmata sacra“ und „Scintillae Ignatianae“ zusammenstellen konnte. Auch in's Deutsche war schon 1612 Ribadeneira's Biographie von dem Jesuiten Biedermann übertragen worden. Aber schon vorher hatte das Er-

scheinen dieser ersten authentischen Schilderung des vielberufenen und vielgefürchteten Mannes grosses Aufsehen erregt. Die protestantische Polemik bemächtigte sich ihrer nicht ohne Geschick. Elias Hasenmüller, der ausgetretene Jesuit, und Polykarp Leyser, der Wittenberger Pfarrherr, haben ihr die besten Waffen entnommen, an ihr die Art des jesuitischen Gehorsams und die soldatischen Gewohnheiten des „blutdürstigen Kriegsknechtes" erörtert. Der schlagfertigste, wenn auch nicht bedeutendste Polemiker des Ordens, Gretser, sah sich veranlasst (1599) dieser Darstellung Satz um Satz eine Entgegnung an die Seite zu stellen, das interessanteste Dokument jener Jesuitenpolemik, welche die ganze Generation vor dem dreissigjährigen Kriege beschäftigt.

Wie aber stellte sich ein abwägendes, kritisches Urteil, so weit sich ein solches im Streite der Parteien vernehmlich machen konnte? Einstweilen war ein solches nur denen möglich, welche von einem skeptisch-rationalistischen Standpunkt die religiösen Kämpfe der unmittelbar hinter ihnen liegenden Zeit nur als einen Tummelplatz des Fanatismus und der Phantastik betrachteten. Ihnen konnte Ignatius weder als der Heilige noch als der eingefleischte Teufel erscheinen; er schrumpfte vor ihren nüchternen Blicken zusammen zu einem gewöhnlichen Thoren. Schon im 16. Jahrhundert hatte ein Holländer Loyola als den geistlichen Don Quixote bezeichnet;[6]) dieses Bonmot wurde fortan zur stehenden Charakteristik. Es findet sich bei Stillingfleet, dem Vater des englischen Rationalismus in seinem Werke über den Fanatismus der katholischen Kirche wieder; es wurde in geistreicher Weise von dem einflussreichsten aller Schriftsteller des 17. Jahrhunderts, von Bayle, ausgesponnen. Bayle's Artikel über Loyola ist ein Meisterstück feiner negativer Kritik. Welche Gelegenheit auch, die historische Skepsis triumphieren zu lassen und die Urteilslosigkeit der Parteischriftsteller, die Leichtgläubigkeit der Menge hüben und drüben zu verhöhnen! Nur muss es bei einer solchen Betrachtungsweise rätselhaft bleiben, wie von einem solchen Halbnarren, als welcher Ignatius bei Bayle erscheint, eine bedeutende Wirksamkeit ausgehen, eine leistungsfähige Organisation geschaffen werden konnte. So gelangen denn diese klugen Kritiker von Bayle bis Spittler zu der gezwungensten

aller Verlegenheitserklärungen: Hinter den kaum zurechnungsfähigen Ordensstiftern haben regelmässig kluge Leute als die eigentlichen Anstifter gestanden und sich so gut zu verstecken gewusst, dass sie auch der Historiker nur ahnen, aber leider nicht benennen kann. Der Rationalismus vermag nun einmal nicht, sich einen anderen Grund bedeutender Leistungen als die nüchterne Vernunft zu denken.

Unser Jahrhundert hat dann den Jesuitenorden nicht nur wieder aufleben und mächtig werden, sondern auch ganz die alten von seinem Stifter vorgezeichneten Bahnen einschlagen sehen. Allein die romantische katholische Geschichtschreibung, die zuerst auf dem Platz war, auf diesem Gebiet vor allem durch den Franzosen Crétineau-Joly vertreten, hat sich wenig befähigt gezeigt, mit ihren Hyperbeln die Gestalt des Mannes zu erfassen, der die Romantik seiner eigenen Jugend wie eine Schlangenhaut abgestreift hatte. Ihre Stärke war das poetische Nachempfinden und Umdeuten; und dieses war bei Ignatius schlechterdings unanwendbar. Weit untergeordneter noch ist der deutsche Nachahmer Buss. Die Darstellungen, die aus dem Jesuitenorden selbst hervorgehen, bewegen sich in den alten Geleisen. Diejenigen, welche für das Publikum der romanischen Länder bestimmt sind, bringen die Wunder in breiten Ausführungen, die, welche für deutschen Geschmack berechnet sind, wie Genellis Leben des Ignatius, im Uebrigen eine ganz solide Leistung, verstecken sie etwas vorsichtiger. Der Orden als solcher, indem er mit der modernen Wissenschaft von Neuem rüstig den Kampf aufnahm, wollte eben auf die Wunderkräfte seines Stifters nicht verzichten. Er hat sie bisweilen wie zum Trotz hervorgehoben. In der Zeit ihres unbedingten Einflusses haben sich die Jesuiten, als der Gebrauch von Wunderwassern wieder Mode wurde, die Zauberkräfte des Ignatius-Wassers, das durch Eintauchung einer Reliquie des Ordensstifters hergestellt wird, von Pius IX. wiederholt in feierlichen Bullen approbieren lassen. Es ist wie ein Protest gegen das Unterfangen, Wesen und Wirken ihres Heiligen auf natürliche Weise begreifen zu wollen! Da ist es denn der grösste protestantische Historiker, Leopold Ranke, gewesen, der wie für die Geschichte des modernen Katholicismus überhaupt, so auch für die Gestalt des Ignatius das historische Verständnis

erschlossen hat. Ranke hat namentlich zuerst an der Hand jener autobiographischen Acta antiquissima den psychologischen Process der Umwandlung des Ritters zum Ordensstifter mit künstlerischer Meisterschaft dargelegt; er hat die Keime, aus denen sich die Gesellschaft Jesu folgerichtig entwickelt hat, im Geiste ihres Stifters aufgedeckt. Was sich auch seitdem an neuem Material gesammelt hat, es bleibt den Späteren kaum etwas übrig, als die Fäden weiterzuspinnen, die Ranke angeschlagen hat.

Denn das soll der beste Ruhm der protestantischen Geschichtschreibung sein, dass sie Werden und Wesen jenes merkwürdigsten Phänomens der Weltgeschichte, welches wir „katholische Kirche“ nennen, am Unbefangensten zu würdigen wisse, zugleich von künstlerischem Wohlwollen und psychologischer Kritik erfüllt, wie sie jener grosse Meister unserer Wissenschaft zu verbinden verstanden hat. Nur so wird der Historiker der Gegenwart seiner Zeit, die mit der ungebrochenen Macht des Katholicismus auf Schritt und Tritt zu rechnen hat, den ihm zukommenden Dienst zu leisten vermögen.

Buch I.

Die Genesis der Gegenreformation.

Erstes Capitel.

Die religiöse Entwicklung des spanischen Volks.

Aus zwei Quellen ist die Gegenreformation entsprungen: aus der spanischen und aus der italienischen religiösen Cultur. Was die anderen Länder beigetragen haben, kommt hierneben weniger in Betracht. Frankreich wie Deutschland haben sich in der Gegenreformation mehr empfangend als gebend verhalten. Aber auch unter jenen beiden Völkern hat der mächtigere Impuls bei den Spaniern gelegen. Das Resultat der Gegenreformation ist in gewissem Sinne die Hispanisierung der katholischen Kirche gewesen. Immerhin hätte das abgeschlossene, einseitige, spanische Wesen nicht für sich allein seine Erfolge erringen können. Es bedurfte des mildernden, italienischen Zusatzes. In Ignatius eigenem Leben und Wirken hat sich dies auffallend gezeigt. Seine ganze menschliche Entwicklung gehört seinem Mutterlande, der Hauptteil seiner Wirksamkeit, ja überhaupt seine Entwicklung als Ordensorganisator Italien an. Von der Würdigung der religiösen Mächte, wie sie sich auf den beiden Halbinseln entfaltet hatten, haben auch wir auszugehen.

Die Geschichte des spanischen Volkes ist die Geschichte seines religiösen Lebens. Aus dem Religionskampfe ist diese Nationalität hervorgegangen, in ihm fand sie ihr Ziel; so oft er stockte, war dies ein Zeichen, dass die Reiche der Halbinsel durch innere Wirren gelähmt waren. Ein Racengegensatz, der mit den religiösen Gegensätzen zusammenfiel, ist ebenso der Antrieb wie späterhin das Verhängnis der

spanischen Cultur gewesen. Mehr noch als bei jedem andern Volke des Mittelalters spielt bei dem spanischen jede Aeusserung des geistigen Lebens in eine religiöse Schattierung hinein. Keineswegs aber war diese Herrscherstellung der Religion im spanischen Leben mit dem Fanatismus von vornherein notwendig verbunden; und noch weniger sprach sie sich etwa in der Herrschaft der Kirche aus. Im Gegenteil: so unbezweifelt war die Katholicität der Spanier, so selbstgewiss trotzten sie auf ihre Verdienste um die Christenheit, dass sie sich ohne alle Scrupel mehr erlaubten als die andern abendländischen Völker. Was deutsche Fürsten nie erlangten, was die französischen Könige, obwohl unterstützt von der Zustimmung der Nation, nur zeitweise und niemals ohne Kampf genossen: die Unabhängigkeit der nationalen Kirche in Verfassung und Verwaltung, und dem entsprechend auch die Macht des Staates über sie, — den Spaniern ist es kaum jemals ernsthaft von den Päpsten bestritten worden. Die spanische Geschichte weiss genug von aufrührerischen Prälaten, aber sie weiss nichts von einem zerrüttenden Kirchenstreite zu berichten. So trat nicht nur der spanische Staat sondern ebenso die spanische Religiosität als eine geschlossene Macht in das sechszehnte Jahrhundert ein; sie drängt sich den übrigen katholischen Völkern auf; und schwankend, wie diese waren, griffen sie nach dem festen Halt, der sich ihnen hier bot.

An der Spitze der spanischen Religionsgeschichte steht, wie es dem Mittelalter gebührt, die Idealgestalt eines Heiligen, ein Mythus, vermöge dessen man das eigene Streben an das Jenseits anknüpfen konnte und sich eines unmittelbaren überirdischen Schutzes versichert wusste: die Legende des Nationalheiligen San Jago.[1]) — Frühzeitig hat sich die Sage von einem Aufenthalte des älteren Jakobus im Abendlande und besonders in Spanien, ausgebildet, ohne einem andern Grunde ihren Ursprung zu verdanken, als dass man auch den frühesten Märtyrer unter den Aposteln noch als Glaubensboten nach dem Worte des Herrn in alle Welt gehen lassen wollte. Aber erst im 9. Jahrhundert, in der Zeit, als der Kampf gegen den Islam etwas grössere Dimensionen annahm, knüpfte sich an diese Reminiscenz eine locale Sage und ein zu ihr gehörender Cultus. In Gallicien, wo noch in der Westgothenzeit der heilige Martinus

von Bragar die Reste heidnisch-römischen Glaubens bei der Landbevölkerung bekämpft hatte, wo jetzt der Widerstand gegen die maurischen Bedränger seinen Hauptsitz hatte, ist sie entstanden. Es scheint, als ob es die Dioskuren gewesen seien, die dort auf dem „campus stellae“ (Compostella) nahe der Küste, wo der Abendstern in die Fluten des Oceans sinkt, alte Verehrung genossen haben mögen, welche dem Apostel jetzt ihre Züge liehen. Denn als die „filii tonitrui“, wie sie die mozarabische Liturgie, den Tadel Jesu zum Lobspruch umwandelnd, nennt, gehören die Söhne Zebedäi zusammen, der eine, Johannes, dem Orient, der andere, Jacobus, dem Occident als Schützer vorgesetzt; und als die Beziehungen San Jagos zu Johannes zurücktraten, erscheint er doch immer noch in den historischen Balladen des Volkes im Schlachtgetümmel in Gemeinschaft mit einem gleichgestalteten Helfer, zumeist San Millan, dem Schutzheiligen von Leon.

Wie dem auch sein mag, jedenfalls trägt San Jago die Züge eines *σωτήρ*, eines Nothelfers, den der Bedrängte in der Stunde der Gefahr anruft, und der dann plötzlich erscheinend ihm seinen Beistand leiht. Als sich erst über seinem Grabe, das man in Gebüsch versteckt gefunden zu haben meinte, ein Heiligtum erhob, ging die Nachricht durch das ganze Abendland, dass der Heilige persönlich seinen schützenden Schild darüber halte, und im fernen Schwabenlande berichtete Walafrid Strabo in zierlichen Versen von diesem beständigen Wunder. So wurde Compostella zum geistigen Mittelpunkte des nationalen Glaubenskampfes, San Jago zum Führer in demselben. Ein bekehrender Prediger und ein kämpfender Ritter zugleich, ausgerüstet mit der Kreuzesfahne und der Lanze, so gestaltete er sich zum religiösen Ideal des Spaniers; so zeigen alle bedeutenden Gestalten der spanischen Kirchengeschichte fortan diese Verbindung: jene kriegerischen Bischöfe der Maurenschlachten und der bedeutendste Philosoph der Halbinsel im Mittelalter, Raimundus Lullus, der grosse Cardinal Ximenes und der originellste der spanischen Ordensstifter, Ignatius Loyola.

Die Legende berichtet, wie der heilige Jacobus dem Fremden, der seine Zweifel äussert, mit welchem Recht das Landvolk den Fischer vom See Genezareth als „Ritter“ anrufe, augenscheinlich von dieser seiner Eigenschaft belehrte.

Auf weissem Ross, mit überirdisch strahlendem Antlitz, reitet er, begleitet von seinem Genossen, verderbenbringend und unwiderstehlich wie Castor in der Schlacht am See Regillus auf die Feinde ein; dem Feldherrn, der ihn in der höchsten Gefahr des Kampfes anruft, erscheint er in solcher Gestalt plötzlich sichtbar in den Wolken. Von einer der grossen Maurenschlachten zur andern, von jener sagenhaften ersten des Don Ramiro an, wiederholt sich die Sage; unzählige Male sind die Schaaren der Spanier mit dem Rufe San Jago, auf den Beistand des Apostels vertrauend, in die Schlacht gestürzt. Als der grösste Feldherr, den die spanischen Moslemin besessen haben, Almansor, in seinem Alter den Widerstand der Christen in den nördlichen Gebirgen dauernd zu brechen dachte, galt sein Zug dem Nationalheiligtum. Er zerstörte die Kirche des Apostels, aber die Kraft der Ueberzeugung, die sich an sie knüpfte, war damit nicht einen Augenblick beeinträchtigt. Jegliche spanische Chronik weiss davon zu berichten, wie San Jago den Frevler an seinem Heiligtum durch einen jähen Tod alsbald bestrafte.

So waltete San Jago über Spanien, nicht als ein Fürbitter, sondern als ein Heerführer und König. Weit umher in allen christlichen Ländern aber erscholl der Ruf von seiner Wunderkraft und lockte, je länger je mehr, die Schaaren der Wallfahrer zu seinem Heiligtume. So wurde er der eigentliche Pilgerheilige, Compostella „das dritte Heiligtum der Christenheit" neben Jerusalem und Rom. Denn der Erbe der Dioskuren war auch der Retter in den Gefahren der Reise, zumal auf der See. So hatte sein Stern schon das Schiff, das die Leiche trug, sicher bis an die Küsten Spaniens geleitet. Unerschöpflich ist die Legende, die zum grössten Teile aus Pilgersagen zusammengesetzt ist, in den Berichten, wie der Heilige den Reisenden bald aus der Sturmesnot, bald aus den Gefahren der Landstrasse oder verräterischer Gastwirte durch unmittelbares Eingreifen gerettet hat.

Diese Pilgerzüge waren, wenn nicht das einzige, so doch das wichtigste Mittel, wodurch das abgeschlossene Land mit dem übrigen Europa in Verbindung trat. Sendlinge aller Nationen, zu ansehnlichen Schaaren vereinigt, drängten sich in den Hallen des Domes von Compostella, wo von der ge-

waltigen, romanischen Pforte, der ersten grossen Kunstäusserung des spanischen Geistes, die Gestalt des Apostels sie begrüsste, mit dem Wanderstabe des Pilgers in der Hand, wie er zu Füssen seines Herrn, gesondert von den übrigen Aposteln und Evangelisten, thronte. Die Nacht an seinem Altar zu verweilen, womöglich im Schlafe seiner Erscheinung gewürdigt zu werden, war das Ziel ihrer Reise gewesen;[2]) oft gerieten sie im Eifer sich zu verdrängen mit den Waffen hart aneinander und befleckten den geheiligten Boden durch Blutvergiessen. Noch Alfonso XI. hat, ehe er zum Maurenkampf auszog, die Nachtwache am Altar San Jagos gehalten und Schwert und Krone von ihm genommen.[3])

San Jago war als Nationalheiliger das Symbol des spanischen Stolzes. Selbst die Balladen wissen es zu rühmen, dass Spanien, um es vor allen andern Ländern des Abendlandes, zumal vor dem benachbarten Frankreich, zu ehren,[4]) einen Apostel zum Stifter und Herren seiner Kirche erhalten habe. Wieviel vergebliche Mühe gaben sich nicht die Franzosen, um ihren heiligen Dionysius, gehe es wie es wolle, zum Gastfreund des Apostels Paulus zu machen, und so ihre Kirche wenigstens an einen Apostelschüler anzuknüpfen! Den Spaniern war dieser Rechtstitel auf nationale Selbständigkeit ihrer Kirche von selber zugefallen. Ungern freilich sahen ihn die Päpste; geflissentlich ignorierte Gregor VII. den Apostel und erinnerte die Spanier daran, dass Paulus der erste Verkünder des Christentums in ihren Landen gewesen sei, und dass sie dadurch unmittelbar an Rom geknüpft seien. Und es bedurfte grosser Klugheit und langer Verhandlungen, ehe der Argwohn Roms beschwichtigt wurde, als Compostella zum Erzbistum erhoben zu werden begehrte. Hatte man doch in der That nichts geringeres im Sinne als ein Patriarchat zu errichten, wie es die andern Städte besässen, in denen ein Apostel ruhte. Auch hätte sich die Curie wohl nie entschlossen, den Selbständigkeitsgelüsten der spanischen Kirche solchen Vorschub zu leisten, wenn nicht Compostella mit seinen Ansprüchen ein nützliches Gegengewicht gegen die gleichen des mächtigen Erzbistums Toledo gebildet hätte. In der That bewegt sich die spanische Kirchengeschichte des Mittelalters fortan zum grossen Teil um die Eifersucht und den Gegensatz dieser beiden Metropolen.

Das Bistum von Compostella, immer wieder hineingezogen in die blutigen Fehden der rohen Gallegos, konnte auf die Dauer seine politische Bedeutung nicht behaupten; San Jago aber blieb der Patron Spaniens. Das Land, das Volk schien seine Schöpfung. So hat ihn der grösste religiöse Dichter Spaniens Luis Ponce de Leon in einer seiner Oden gefeiert. Alle Erinnerungen der spanischen Grösse, der spanischen Geschichte, verbinden sich ihm mit diesem Cult. Aber die Zeit der Maurenkämpfe ging vorüber, und statt der ritterlichen Glaubensbegeisterung wurde weibliche Ekstase die bewunderte religiöse Gesinnung. Es ist bezeichnend, dass damals unter eifriger Beteiligung der Hofkreise die heilige Teresa, das Kind der unmittelbaren Gegenwart, dem uralten, mythischen Heiligen als Schutzpatronin Spaniens zur Seite treten sollte. Dagegen bäumte sich das altspanische Bewusstsein auf und setzte es in langem, hartnäckigen Process in Rom durch, dass San Jago doch der einzige Patron Spaniens blieb. Im Lande Don Quixotes hat der Streit um solche Symbole einen tieferen Sinn als anderwärts.

Die Verehrung, welche die fremden Nationen ihrem Schutzheiligen bezeigten, haben die Spanier immer als einen gebührenden Tribut in Empfang genommen, so wie sie sich von Zeit zu Zeit die Unterstützung der Ausländer in ihrem nationalen Glaubenskampfe gefallen liessen, ohne sie ihnen doch zu danken. Namentlich den Castilianern war es immer ein peinliches Gefühl, dass sie den Fremden irgend etwas schulden sollten. Für dieses Volk, dessen bestimmende Leidenschaft bis in die Religion hinein der Stolz war, lag etwas tief beschämendes in der Anerkennung solcher Thatsachen. In den wüsten Schmähungen, mit denen schon der älteste namhafte Historiker Spaniens, der Mönch von Silos, das Andenken Karls des Grossen belastet, spricht sich dieser Zug gleich in seiner ganzen Schroffheit aus. Den Nachbarn nördlich der Pyrenäen gegenüber gab man sich sogar gern den Anschein, als ob es sich bei dem Kampf mit den Mauren nur um eine Art von spanischer häuslicher Angelegenheit, um einen Bruderzwist, handle.[5] Auch die Kreuzzüge, die grösste aller international-religiösen Bewegungen, haben hieran nur wenig geändert. Als die Wogen der Begeisterung im Verlaufe des ersten Kreuzzuges aufs höchste

gingen, rissen sie wohl auch einmal eine Schaar von Spaniern mit sich. Aber es kam beinahe zum Volksaufstand, als diese dem Vaterlande ihren Arm entziehen wollten, und der Papst selber billigte ihr Unternehmen nicht. Schon aus Italien sandte er sie wieder heim.

Um so eifriger haben zeitweilig fremde Kreuzheere den Spaniern Beistand geleistet. Aber was berichten die spanischen Annalen von den ruhmreichen Fahrten der Kölner und Flamänder gegen Lissabon, der Genuesen gegen Tortosa? Kaum die nackte Thatsache. Die Kreuzfahrer, die den Spaniern die Hauptschlacht von las Navas gewinnen halfen, bezeichnet König Alfons X. verächtlich als Canaille. Der treffliche Bischof Don Rodrigo von Toledo erzählt uns in seinem Geschichtswerke, wie viel Eifer er darauf gewandt, einen Kreuzzug der besten Ritter zu Stande zu bringen; dann muss er mit Schmerz berichten, wie viel vergebliche Mühe er habe opfern müssen, um die Eintracht der Fremden unter einander und mit den Spaniern aufrecht zu erhalten; und schliesslich erfüllt es ihn doch mit Stolz, dass seine Landesgenossen, von jener fremden Hilfe vorzeitig verlassen, den Feind allein bewältigt haben. Immer mehr steigert sich diese Empfindung, dass Spanien keiner Hilfe bedürfe. Sie spricht sich in Ramon Muntaners katalonischer, behaglich breiter Ruhmredigkeit ebenso aus wie in den knappen, stolzen Worten der Castilianer. Und im 15. Jahrhundert zieht der Chronist Alfonsos XI. die Schlacht von Tarifa jeder anderen der früheren, durch die der Boden Andalusiens von den Mauren befreit worden war, vor, weil ihr Ruhm den Castilianern allein zustehe, kein Papst, kein fremder Herr ihnen geholfen habe.[6]

Den Spaniern selber war die Gesinnung des Glaubenskrieges so in Fleisch und Blut übergegangen, dass sie sich bei ihnen, sobald sie sich erst einmal im eigenen Lande etwas rühren konnten, auch niemals auf dieses allein beschränkt hat. Ohnehin sind während des ganzen Mittelalters die Geschicke der mohammeddanischen Reiche in Spanien und Nordafrika so eng verflochten, dass auch die Christen ihre Gegner hier wie da aufsuchen mussten, um vor ihnen sicher zu sein. Während dieses ganzen Zeitraums hat die Geschichte Spaniens viel mehr Beziehungen über die Strasse von Gibraltar hinüber als über den Kamm der Pyrenäen. In dem ersten grossen Prosawerke

der spanischen Litteratur, der Chronik des Ramon Muntaner, ist es der durchgehende Gedanke, dass diese Bekämpfung des Islam in dem andern Erdteil, aus dem sich immer neue fanatisierte Völkerhorden nach Spanien ergossen, die Aufgabe des aragonischen Königtums sei. Dass der Papst diese Aufgabe verkennt, dass er die schuldige Hilfe verweigert, gilt ihm als der Grund aller der Missverständnisse und Zerwürfnisse, die er so anschaulich und patriotisch auseinandersetzt. So stehen wieder im 15. Jahrhundert die afrikanischen Unternehmungen im Hintergrund der Pläne des grossen Alfonso; mitten zwischen seinen Kriegen in Süditalien bricht er wohl mit seiner Flotte gegen Tunis auf. Die Portugiesen hat der fortgesetzte Kampf gegen die Feinde, denen sie ihr Land abgerungen hatten, Schritt für Schritt an der Küste Afrikas weitergeleitet; er hat ihre Grösse als Seefahrervolk begründet, ebenso wie er zuletzt die Katastrophe ihres Königshauses heraufbeschworen hat. Aber auch mit den Castilianern, dem abgeschlossenen Volke der Hochebene, ist es nicht anders bewandt. Rastete einmal der Landkrieg an der Grenze, alsbald waren Freischärler bereit, mit Flottenzügen die Küsten der Berberei heimzusuchen.[7]) So hat dann Cardinal Ximenes, „der einzige, allmächtige Minister, den das Volk zugleich als einen Heiligen verehrt hat", so hat dann Karl V. erst mit den afrikanischen Heerzügen in den Augen der Spanier den Gipfel des Ruhmes erklommen.

Einen Namen mögen wir hier vor allen nennen, den des grossen Italieners, der Castilien den Weg zu einer neuen Welt eröffnet hat: Christoph Columbus. Es war die Tragik seines Lebens, dass er so ganz unspanisch, seinen neuen Landsleuten so schlechthin unverständlich war, in seiner Grösse wie in seinen Schwächen. Aber in einem Punkte wurde er verstanden, in jener seiner tiefsten Seelenströmung, die diesem weiblich-schwachen und nachgiebigen Geist heroische Stärke gab: in seiner religiösen Ueberzeugung. Die Bekehrung der ganzen Menschheit zum Glauben, die Erfüllung der Weissagungen, die Eroberung Jerusalems, sie sind doch die idealen Triebfedern des grossen Entdeckers gewesen. Haben solche gute Absichten schon bei ihm manche Gewaltsamkeit zudecken müssen, so ist der Bekehrungseifer bei seinen Nachfolgern vollends wieder nur die Begleiterscheinung der Eroberung und Unterdrückung

geworden. Damals schrieb ein so gemässigter Mann wie der Historiker Sepulveda, unter den spanischen Humanisten der am meisten italienische, eine Vertheidigung der Religionskriege und der Zwangsbekehrungen. Die beiden grössten Universitäten verwarfen die in ihr ausgesprochenen Ansichten; es geschah aber nur, weil der Historiker den Begriff des Zwanges weiter ausgedehnt hatte, als sich mit den scholastischen Definitionen vertrug. — Doch es wäre überflüssig, einzelne Aeusserungen dieser Verbindung nationaler und religiöser Kampfgesinnung aufzählen zu wollen — liegt sie doch eben der ganzen spanischen Geschichte zu Grunde.

Das Vertrauen auf den überirdischen Schutz im nationalen Glaubenskampfe hat bei dem Spanier aber nicht nur die unerschütterliche Sicherheit seines Mutes in der Schlacht noch verstärkt; sie hat auch die beispiellose Skrupellosigkeit in der Wahl seiner Mittel grossgezogen. In diesem ununterbrochenen Kampfe schien alles erlaubt, wie man sich auch vom Gegner aller Dinge gewärtigte: Grausamkeit, Betrug, offenkundiger Treubruch. Es war eine notwendige Folge, dass man auch in jedem Zerwürfnis mit dem Landesgenossen in Anwendung brachte, was man dem Feinde gegenüber tagtäglich übte.[8]) Die Spanier haben sich seit dem sechszehnten Jahrhundert viel mit ihrer Treue und ihrem Edelmute gewusst, wie sie denn für jeden Zug des Erhabenen die feinste Empfindung besassen, während ihres Mittelalters aber ist wohl in keinem anderen Volke die Treulosigkeit so gleichgiltig betrachtet, ja verherrlicht worden; und wo die Religion mit ins Spiel kam, sind ihnen auch später immer diese Züge der leidenschaftlichen Grausamkeit und des kalt geplanten Verrats eigen geblieben. In ihren Augen hat das nie viel auf sich gehabt: es verschmolzen sich diese Eigenschaften mit der alles heiligenden Frömmigkeit.

Auf einem der üblichen Raubzüge ins maurische Gebiet sah sich eine Schaar Spanier den Rückweg verlegt. Hierauf beichteten sie einander, nahmen andächtig das Abendmahl, und nachdem sie sich so würdig zum Tode vorbereitet hatten, erwürgten sie zunächst alle mitgeschleppten maurischen Weiber und Kinder samt dem Vieh, um dann tapfer fechtend bis auf den letzten Mann zu fallen. So berichtet der Chronist das Ereignis als etwas ganz Selbstverständliches. Und was be-

sagten beschworene Verträge im Vergleich mit dem übermächtigen Drang die Mauren zu vertreiben! Der bedeutendste unter den officiellen Chronisten Kastiliens, Lopez de Ayala, hat höchst anschaulich den abenteuerlichen Zug des Meisters von Alcantara i. J. 1394 gegen Granada — ein echtes Stück spanischen Lebens — geschildert.[9]) Vergeblich lässt der König den Grossmeister auf seinem Marsch an den beschworenen Waffenstillstand nicht minder wie an die Schwierigkeit des Unternehmens erinnern: Dieser baut auf die Weissagungen eines Einsiedlers, der ihm prophezeit hat, er werde die Reiche der Heiden erobern ohne einen Mann zu verlieren, zugleich aber auf die Nachrichten, die ihm ein Begleiter andrer Art, sein Astrologe giebt. „Uebrigens war das Fussvolk, das ihm zugelaufen war, einfältiges Volk und kümmerte sich um nichts als zu rufen: Wir gehen im Glauben auf Jesus Christus", schliesst der halb humanistische Dichter, Geschichtschreiber und Staatsmann seinen Bericht. Und doch setzte sich keine Stadt, kein Beamter dem abenteuerlichen Zuge dieses Narren entgegen, der in stockender Zeit allein den Gedanken weckte, der in der Seele jedes Spaniers schlummerte; und sein wohlverdienter Untergang übte im Augenblick die Wirkung, Bürgerzwist und Rebellion im ganzen Reiche vergessen zu machen.

Mit welcher Naivetät man aber im spanischen Mittelalter die Arglist betrachtete, wenn sie sich gegen den Feind des Glaubens richtete, das zeigt die Geschichte des Königs, der der Lieblingsheld des Volkes war, mit dem sich Dichtung und Sage am liebsten beschäftigten: Alfonso's VI. Schon sein Zeitgenosse, der Mönch von Silos, preist es als eine besondere Fügung Gottes, dass er, als Verbannter gastfrei in Toledo aufgenommen, während dieser Zeit die Stadt mit allen Wällen und Mauern gründlich habe kennen lernen. Diese Vorstellung malen nun die Volksballaden[10]) mit Behagen aus. Der gute maurische Sultan, der trotz aller Warnungszeichen den gefährlichen Gastfreund hegt, beschwört das eigne Schicksal seines Volkes herauf; bei Alfonso aber erscheint selbst die heimliche reservatio mentalis, als die beiden beim Abschied Eide tauschen, nur natürlich. Die spanische Litteratur hat später mit Vorliebe den Typus der findigen Verschlagenheit gezeichnet; sie hat den Lazarillo neben dem Don Quixote geschaffen; sie hat da-

mit die Züge nur getrennt, die im Charakter, namentlich des mittelalterlichen Spaniers, vereinigt sind.

Aus der beständigen Kampfesstimmung hat sich frühzeitig die seltsame Wertschätzung der Reinheit des Blutes entwickelt, auf die der Spanier von einer Generation zur andern immer erhöhten Nachdruck legte, jener Wahn, in dem das spanische Volk sich selbst zerfleischt und unheilbare Wunden geschlagen hat. Wenn irgendwo, so hat es sich hier um einen unausrottbaren, der Disciplinierung durch die Vernunft unzugänglichen Volksinstinkt gehandelt. Den oberen Schichten der spanischen Bevölkerung ist er erst langsam eingeflösst worden, und sie haben ihm merkwürdig lange widerstanden. Den kastilianischen und aragonischen Königen und Granden war die Verbindung ihres Blutes mit dem der Mauren und später auch der Juden durchaus nicht anstössig, dem Volke aber war sie ein Gräuel; und in der oft wiederholten Erzählung von der christlichen Prinzessin, die über ihren mohammeddanischen Gatten den Fluch des Himmels herabbeschwört, weil er wagt sie zu berühren, hat es seinem Abscheu Ausdruck gegeben. Deshalb tritt auch das Gefühl für die „limpieza“ am stärksten bei dem volkstümlichsten Historiker, bei Ramon Muntaner auf; er versäumt nichts, um zu beweisen, dass die Bewohner von Mallorca und Valencia reinster, christlicher Abstammung sind, vielleicht um so entschiedener, je weniger glaubhaft die Sache war.[11])

Die ganze Art der Eroberung hat dahin gewirkt, diese Empfindung gross zu ziehen. Denn im Volkskriege handelt es sich ursprünglich immer um völlige Verdrängung des Gegners. Ein menschenleerer Wüstenstreifen trennt die christliche Bevölkerung der nördlichen Küste und die maurische in den Thälern des Ebro und Andalusiens; Toledo erscheint lange nur wie der vorgeschobene maurische Aussenposten. Dann erfolgt schrittweise, in der Art römischer Militärkolonien, die Besiedlung des Landes, die „poblacion“ mit den „pueblos“, wie der charakteristische, spanische Ausdruck lautet. Der Christ duldet weit und breit keinen Moslem neben sich. Als nun aber das grosse Toledo gefallen war und seine alte Stelle als Reichshauptstadt wieder einnahm, musste es das Streben der Könige sein, ein friedliches Zusammenwohnen der glaubens- und stammesgetrennten Unterthanen einzuleiten. Aber nur dadurch war

dies möglich, dass jede religiöse und nationale Gruppe der Bevölkerung, Christen, Juden, Moslemin als eigene Gemeinden ihre Gesetze, ihre Richter und ihre Selbstverwaltung behielten; und um den Frieden zu wahren, war die räumliche Trennung überall erforderlich.[12])

Als Andalusien erobert wurde, trat von neuem die Aufgabe an das Königtum heran, die widerstrebenden Volkselemente zur Reichseinheit zu verbinden. Jedoch gerade an diesem grossgedachten und unpraktisch eingeleiteten Unternehmen scheiterte nach glanzvollem Beginnen die Regierung Alfonso's des Weisen. Es war unmöglich eine Gesetzgebung zu machen, die das römische Recht zur Grundlage haben, das Gewohnheitsrecht der Fueros in sich aufnehmen, mit arabischer Philosophie entwickelt, mit hebräischer Spruchweisheit verbrämt sein sollte. Nicht nur für sich, auch für Juden und Heiden verlangten die aufständischen Granden die alten Gewohnheiten zurück.[13]) Das System persönlicher Rechte, das sich sonst im Abendlande nur vorübergehend hat Geltung verschaffen können, schien hier bei den unüberbrückbaren Gegensätzen des Glaubens und der Nationalität dauernd das einzige Auskunftsmittel. So blieb denn Spanien in allen seinen Teilen bis zum Regierungsantritt der katholischen Könige durchsetzt mit diesen fast selbständigen Resten der früher herrschenden Bevölkerung.[14]) Sie verhielten sich ruhig, aber der Argwohn und die Abneigung waren um nichts geringer geworden, als da man in Waffen gegen sie gestanden hatte. Kampfesstimmung und Bekehrungseifer, die nach aussen hin so mächtig wirkten, schärften sich beständig im Innern.

Ein völlig rätselhaftes Völkergemisch zeigte die Halbinsel dem Ausländer, der sich, etwa auf dem Wege nach Compostella, genötigt sah, das unwirtliche Land zu durchkreuzen.[15]) Einem solchen erschien wohl das ganze spanische Volk im Gegensatz zum übrigen Abendlande ein halborientalisches. In der That: Jener Zwist der Bevölkerungsgruppen hinderte während des ganzen Mittelalters nicht, dass sie sich wechselweise aufs Tiefste beeinflusst haben. Sie berührten sich und rieben sich an einander Tag für Tag, während die Beziehungen der christlichen Spanier zu ihren Glaubensgenossen jenseits der Pyrenäen und des Meeres im Vergleich hierzu nur gelegentlich waren. Die ganze

Culturentwicklung Spaniens im Mittelalter, ihre Originalität, ihr Einfluss auf andere Völker ruht auf dieser Zwischenstellung zwischen Orient und Occident; und wie das spanische Volk nur allmählich das semitische Element ausgestossen hat, so auch die spanische Kultur — die eine wie das andere nicht zu ihrem dauernden Vorteil.

Spanien erscheint auch hier als das Land der grossen Contraste. Mitten im Religionskampfe scheint es doch, als ob die christlichen Staaten ganz in die Reihe der maurischen eingetreten seien. Bündnisse und wechselseitige Tributpflichtigkeit von Christen und Mauren sind etwas alltägliches und werden als etwas selbstverständliches betrachtet — freilich ist ebenso selbstverständlich der willkürliche Vertragsbruch. Was merkwürdiger ist: das Gefühl der Spanier gerade in den höheren, der maurischen Einwirkung besonders unterliegenden Schichten stumpft sich völlig dafür ab, dass es ein schändender Verrat sei, gemeine Sache mit dem Glaubensfeind gegen Glaubensgenossen zu machen. Das alte Gedicht vom Cid, wie die Chronik, die darauf gebaut ist, haben es noch gar kein Arg, dass dieses Muster des Nationalhelden zu den Mauren von Saragossa übergeht; sie lassen ihn auf dem Wege dahin noch eine besondere göttliche Stärkung und Offenbarung erfahren;[16]) erst der allbekannte Romenzencyklus aus dem 15. Jahrhundert hat sorgfältig diese Erinnerungen getilgt, die jetzt zum Bilde eines Glaubenshelden nicht mehr passen wollten.

Aber noch bis in den Anfang jenes Jahrhunderts war der Maurenstaat im Süden der Zufluchtsort jedes Unzufriedenen gewesen; und die Granden, die sich an der Grenze angesiedelt hatten, unterhielten dauernde Beziehungen zu den Nachbarn.[17]) Die kastilianischen Chronisten wissen nicht genug die Heldenthaten, die solche abgefallene Infanten oder christliche Söldnerscharen im Dienst des Glaubensfeindes vollführt haben, zu rühmen. Während die Kriege mit barbarischer Grausamkeit geführt werden, der altorientalische Brauch, den Todten die Köpfe abzuschneiden und die Gefangenen niederzumetzeln, auch bei den Spaniern gang und gäbe geworden war, erkannte man den vornehmen Mauren die Ritterschaft ohne Weiteres zu, und der Codex des ritterlichen Kampfes und der Courtoisie wurde als selbstverständlich verpflichtend hier wie dort anerkannt.

Maurische Fürsten haben an christlichen Höfen den Ritterschlag empfangen,[18]) und christliche Herren an den maurischen; die unablässigen Grenzkriege der Ritterorden nehmen nahezu den Charakter eines beständigen Turniers an; ja so wenig der abendländische Frauendienst zum orientalischen Harem zu passen schien, gerade in ihm räumte man dem Mohren fast die chevalereske Ueberlegenheit ein; und nachdem das letzte Maurenreich schon seit einem Jahrhundert untergegangen war, während die spanischen Könige sich zur Vertreibung der letzten Reste der semitischen Bevölkerung rüsteten, verklärte noch die Dichtung die Maurenkämpfe zu einem Idealbild des Wettstreites von Minnedienst und Ritterlichkeit, eine letzte Huldigung an jene entschwundene Cultur, von der man einst selber die besten Elemente entlehnt hatte. Nicht minder waren die Mauren von dieser Gemeinsamkeit und ihrem Wert erfüllt. Es ist seit Lopez de Ayala — gewiss ein nüchterner Berichterstatter — oft erzählt worden, wie sie freiwillig Waffenruhe hielten, als Alfonso's XI. Leiche vorüberzog, um den König zu ehren, der auch ihnen als würdiger Feind zu hoher ritterlicher Ehre verholfen habe.[19])

Welch tiefgreifenden Einfluss unter solchen Umständen Sitte, Lebensanschauung, Dichtung und Kunst der Araber auf die der christlichen Spanier geübt haben, das kann hier nur angedeutet werden. Vergebens hatte sich der heilige Eulogius gegen diesen Einfluss gestemmt; er war gewissermassen nicht nur für die Kirche, sondern auch für Virgil und Juvenal zum Märtyrer geworden; zu seinem Erstaunen musste der Gesandte Otto's des Grossen, Johann von Gorze, sehen, wie ganz anders die Lage und die Gesinnung der christlichen Unterthanen, im Ommejadenreiche, der Mozaraben, sei, als man sich am Kaiserhofe vorgestellt hatte; und wie anerkennend rühmt in der Mitte des 13. Jahrhunderts Bischof Rodrigo von Toledo die arabische Gelehrsamkeit und schriftstellerische Thätigkeit seiner Vorgänger auf dem Stuhl des Primas in maurischer Zeit. Kaum dürfte ein spanisches Werk des 14. Jahrhunderts gleichen Anspruch an Vollendung erheben können wie das Spruchgedicht des Rabbi Schem Tob; es würde für sich allein genügen, um zu erweisen wie die spanische Sprache und Litteratur ihren hervorstechenden Zug, die sentenziöse Spitzfindigkeit, die Liebe

zum gesuchten Bilde, zum scharfen Witz und zur milden Weisheit von den Orientalen überkommen hat.

Das waren lokale Einwirkungen; sie blieben beschränkt auf den Umkreis der Halbinsel; durch die arabisch-jüdische Philosophie hingegen, deren Einfluss sich zunächst bei den Spaniern und durch diese bei den übrigen Nationen geltend macht, wird, wie man von jeher erkannt hat, die ganze Geschichte des mittelalterlichen Denkens in zwei grosse Abschnitte zerlegt. Wie auch im einzelnen Falle die Auseinandersetzung mit diesem fremden Bildungselemente ausfiel, ob sie eine Kräftigung oder eine Zersetzung der Orthodoxie zur Folge hatte, immer war es doch wieder das Gebiet des religiösen Lebens, auf dem sich die hauptsächlichen Wirkungen äusserten. Besser als jede Analyse der einzelnen Erscheinungen gewährt ein geschlossenes Lebensbild einen Einblick in diese spanische Mischkultur, die erfüllt von entschiedener Feindschaft gegen das semitische Wesen, sich doch ganz und gar in seinen Bahnen bewegte und den Feind nur mit seinen eigenen Waffen bekämpfen konnte. Ihren vollkommensten Ausdruck findet diese Gesinnung in dem Manne, den man als das bedeutendste Talent und die originellste Persönlichkeit bezeichnen muss, welche das christliche Spanien überhaupt im Mittelalter hervorgebracht hat: in Raimundus Lullus „Den Heros des Kampfes gegen Averroes" hat man ihn genannt;[20]) und in der That bezieht sich in seinem abenteuerlichen Leben und seiner abenteuerlichen Wissenschaft alles auf das eine Ziel: Kampf gegen die beiden semitischen Religionen mit den Waffen des Krieges und der Wissenschaft. Den Ignatius Loyola des Mittelalters könnte man ihn ebensowohl nennen.

Den Ritter und Grossseneschall des kleinen Königreiches Mallorca erfasst plötzlich mitten im weltlichen Leben, in eifriger Verfolgung des Minnedienstes, das Gefühl der Nichtigkeit aller Dinge und zugleich damit das Bewusstsein einer grossen geistigen Mission. Als Einsiedler in der Felsenwildnis des Berges Randa unterwirft er seinen Geist der seltsamsten Schulung: Während er sich in die Gedanken der Eremiten der Thebais hineinlebt, bis er sich selber einer von ihnen zu sein scheint, sinnt er sich zugleich eine Methode aus, die ihn in Stand setzen soll, alles zu ergründen und zu beweisen, was im

Himmel und auf Erden ist, jeden Begriff auszuschöpfen, jede Ideenkombination zu vollführen, dem zweifelnden Verstand keine Ausrede, keine Ausflucht zu lassen. Eine göttliche Offenbarung erscheint sie ihm selber, und mit ihr ausgestattet zieht er aus, um die Welt zu überzeugen und zu überwinden, in dem festen Glauben, dass der Sieg, den er in Gedanken bereits errungen hat, ihm auch in der Wirklichkeit unfehlbar zu Teil werden müsse. Dies ist seine vielbewunderte und vielgeschmähte „grosse Kunst", die sich fortan an seinen Namen heftet.

Es scheint nicht, als ob er jemals in den geistlichen Stand getreten sei, als ob er sich an irgend eine kirchliche Körperschaft angeschlossen habe, anders als wie es damals jeder fromme Laie zu thun pflegte, als Tertiarier der Franziskaner.[21]) Er fühlte sich nicht dazu geschaffen, zu dienen und sich einzuordnen, sondern zu herrschen, zu organisieren und, wie es ihm der Augenblick gebot, zu wirken. Wohl aber hat er den Minoritenorden, an den ihn ein, wenn auch noch so lockeres Band knüpfte, die Wendung zur Missionsthätigkeit zu geben gesucht. In der Epoche, in der die Kreuzzüge ihren endgiltigen Abschluss finden, nimmt er ihre Gedanken aufs Lebhafteste auf und erweitert sie zum umfassenden Ideale: Kampf gegen Islam, Judentum, Heidentum, Unglauben — Kampf auf der ganzen Linie. So wird ihm der Glaubenskrieg nur zu einem unterstützenden Mittel einer universalen Missionsthätigkeit. Einen Papst nach dem andern, alle Könige des Abendlandes, die Handelsrepubliken Italiens, die Universitäten, die Orden, das Volk sucht er für diesen Gedanken zu gewinnen; unerschöpflich ist er, um Mittel und Wege zu ersinnen. Er selber gründet in seiner Heimat das Missionsseminar in Miramar, nimmt in Syrien, Armenien, an der afrikanischen Küste, durch keinen Misserfolg abgeschreckt, freilich auch nirgends zu stetiger Wirksamkeit geneigt, die Bekehrungspredigt auf, und sucht schliesslich, als er daran verzweifeln muss, die kirchlichen und weltlichen Gewalten mit sich fortzureissen, den Märtyrertod, den einzig möglichen Abschluss für ein solches Leben, freiwillig auf. Untrennbar verschlungen mit dieser einen Lebensarbeit ist eine zweite: die Bestreitung des arabischen Unglaubens, den er in der Philosophie des Abendlandes triumphieren sieht, — gilt es doch auch hier denselben Feind mit denselben

Waffen zu besiegen. Bei seiner letzten grossen Anstrengung, der Christenheit seine Wünsche und Zwecke aufzunötigen, auf den Concil von Vienne i. J. 1311, hat er seine Vorschläge dahin zusammengedrängt: Gründung von Collegien für die semitischen Sprachen, Vereinigung der Ritterorden zu einem einzigen, heiligen Krieg oder wenigstens zur Verteidigung der Christen in Armenien und im heiligen Lande, Verbot der Lehre des Averroës und Aufnahme seiner eigenen Kunst als Lehrgegenstand in allen Universitäten.

Aber dieser unermüdliche Gegner arabischer Wissenschaft ist eben doch zugleich in weit höherem Masse als irgend ein anderer Scholastiker ihr Schüler; ja man darf ihn wohl überhaupt eher einen arabischen Philosophen im Dienste des Christentums als einen christlichen Scholastiker nennen. Die vielberufene lullische Kunst selber, mit ihren Buchstabenbezeichnungen für alle Begriffe, mit ihren concentrischen, sich drehenden Begriffskreisen, mit ihren Kreuz- und Querlinien, alle diese spitzfindigen Combinationsweisen, dieser ganze Versuch, den möglichen Umkreis des Denkens in geometrischen und arithmetischen Figuren zu schematisieren, ist durchaus orientalisch; und orientalisch ist es auch, wenn Raimundus diese dürre Phantastik ebenso gern in die blühende, in das Bild des Baumes der Erkenntnis oder der Liebe umsetzt, dessen Wurzel, Blätter, Blüten ebenso viele Begriffe und Beziehungen vorstellen.[22]) Ebenso ruht seine Mystik — obwohl diese Geistesrichtung bei allen Völkern zu allen Zeiten ähnliche Gestalt annimmt — vorwiegend auf solchen Grundlagen. Die Cabbala, über die er besonders geschrieben hat, und islamitische Schwärmerei haben an ihrer Wiege gestanden, und es scheint, dass sein Hauptwerk dieser Richtung, der liber contemplationis zuerst überhaupt arabisch geschrieben gewesen sei. Darum versenkt sich seine Theosophie am liebsten in die hundert Namen Gottes; und seltsam verknüpfen sich in diesen, bald in Prosa, bald in Reimen verfassten Lobpreisungen der Hymnenschwung des Abendlandes mit der Wortgrübelei des Morgenlandes.

Lullus lehnte die Folgerung des arabischen Skepsis aufs Entschiedenste ab, dass ein und derselbe Satz religiös wahr und philosophisch falsch sein könne, aber er thut gerade dies mit jenem Mittel der arabischen Wissenschaft, das der christ-

lichen Auffassung noch ferner steht als der Verzicht auf Erkenntnis: Die Gedankenmässigkeit der Welt macht es auch dem Menschen möglich, jeden Widerspruch gedankenmässig zu heben. Von diesem Standpunkt aus wird der schwärmerische Mystiker zum Bannerträger des Rationalismus, der weit eifriger für das ausschliessliche Recht des Intellektes in die Schranken tritt, als jene namenlosen Pariser Magister, deren skeptische Thesen er widerlegte.[23]) Wenn er heftig genug die Philosophie für die Magd der Theologie erklärt, so gilt ihm doch der Glaube nur als die Vorbereitung zum Verständnis: er schürzt die Knoten, die jenes löst; und so verwandelt sich für Lullus die Theologie zuerst zur Theosophie und schliesslich zur Philosophie.

Welche klägliche Rolle spielt nicht die „Schwester Glaube" neben dem „Bruder Intellekt" in der, mit einem Anflug übermütiger Laune geschriebenen Disputatio fidei et intellectus! Sie bemüht sich auf alle Weise, sich der Bedrängung des Verstandes zu entziehen, der ihr seine Unentbehrlichkeit darthut; sie möchte der Disputation ausweichen, da sie den Gründen nur Autoritäten entgegenzusetzen hat; sie flüchtet sich zuletzt zum Einsiedler, einer stehenden Figur der Lullischen Halbromane wie seiner arabischen Vorbilder, um von ihm den Richtspruch zu hören: Der Glaube sei gut und notwendig — für die, welche nicht begreifen können. Schon in der „grossen Kunst" hatte Lullus erörtert: Der Glaube schwimme auf dem Wissen wie das Oel auf dem Wasser. Wer zum Wissen durchdringt, vernichtet damit noch nicht den Glauben, dieser bleibt wie die Oelschicht, wenn das Wasser unter ihr wächst. Wenn das Verständnis auf einer Stufe angelangt ist, bereitet der Glaube es zur nächsten vor, bis in der Erkenntnis des höchsten Gegenstandes beide zur Ruhe gelangen.[24]) Hier ist der Rationalismus etwas mystisch versüsst; aber der Grundgeschmack ist der gleiche, herbe.

Diese Zuversichtlichkeit des Verstandes lässt es Lullus verschmähen, irgendwelche Autorität, wäre es auch die der Bibel, jemals in seinen Schriften anzuführen. Er will ja auch für Ungläubige schreiben, die keine Autoritäten anerkennen, und die ein Recht zu dieser Ablehnung haben:

„Klausner! lässt kein Beweis sich für den Glauben finden,
So muss der Christen Schuld an Gott alsbald verschwinden,
Wenn sie Ungläubigen den Glauben nicht verkünden,
Des Vorwurfs darf sich dann der Heide unterwinden:
Die höchste Wahrheit lass' Gott selber nicht begründen,
Denn die Erkenntnis hilft den Glauben erst entzünden,
Zur Trinität, darin sich Gott und Mensch verbinden",

antwortet er im „Desconort" schroff dem Einsiedler, der ihn mit der Unfähigkeit des Endlichen und Erschaffenen das Unendliche und Ewige zu begreifen, vertrösten will. Die Virtuosität dieser dialektischen Fechtergänge, in denen von der Dreieinigkeit bis zu den Sakramenten nichts unbewiesen bleibt, hat auf das katholische Dogma wohl nur geringen Einfluss geübt, wie es bei einer so vollständigen Ausschliessung des Glaubens als Erkenntnisgrundes nicht anders sein konnte; aber durch Raimund von Sabunde, der nichts anderes gethan, als Lullus in ein minder auffallendes Gewand zu kleiden, hat er mittelbar auf Montaigne und Bayle und durch Giordano Bruno, den letzten begeisterten Herold der lullischen Kunst, hat er unmittelbar einen weittragenden Einfluss auf die Entwickelung der Philosophie und Theologie gewonnen.

Einen Einfluss andrer Art hatte Lullus beabsichtigt. Seine Schriften, so weitschichtig, so abstrus sie sind, wollen doch alle populär sein, mit denselben Mitteln aber in noch höherem Masse, als gleichzeitig Dante im Convito die Scholastik populär machen wollte. Er will an jeden herankommen, mit einem jedem in der Weise reden, wie er zu denken, wie er sich auszudrücken gewöhnt ist. Er hat begriffen, dass diese Anpassung die Voraussetzung aller Missionserfolge ist. Daher jenes Drängen auf das Studium der orientalischen Sprachen, daher die erstaunliche Mannigfaltigkeit der Formen, die er beherrscht und die ihm in der Litteraturgeschichte einen Rang anweist, der weniger bestritten ist als sein philosophischer und naturwissenschaftlicher. Orientalische Spruchweisheit und katalanische Schlagworte verbinden sich ihm in den Proverbien, deren gedrängte Kürze man dem Erfinder der „grossen Kunst" kaum zutrauen sollte; die Gestalt seines Zeitgenossen, dem er selber einige Schriften gewidmet hat, des heiligen Papstes Coelestinus, und alte Novellenstoffe indischen Ursprungs fliessen ihm zu-

sammen zu dem phantastisch-religiösen Roman Blanquerna; in seinem Buch der Wunder müssen ihm arabische Märchen und die nordische Tiersage von Reinhart dem Fuchs gleichmässig dienen, die Vorschriften seiner Logik und die Beweise der Glaubensartikel zwängt er in Memorirverse wie die Schulgrammatik die Genusregeln,[25]) während er in der Klage der Maria die Töne echter Lyrik anzuschlagen weiss; und wenn er am Schlusse seines Lebens, zurückgeworfen in alle die quälenden Zweifel an der Ausführbarkeit seines Beginnens, die Summe seines Lebenswerkes zieht, so thut er es mit einem so mächtigen individuellen Pathos, dass diese Gedichte, Desconort und Cancion de Ramon, trotz ihrer ungelenken Form zum Bedeutendsten gehören, was philosophische Poesie hervorgebracht hat.[26])

Vor allem aber drängt ihn seine Begabung und sein Stoff zum Streitgespräch. Die Antinomien, die sich bei dem Versuche, die Welt und die Gottesordnung zu erklären und in Einklang mit einander zu bringen, ergeben, bilden ja den eigentlichen Gegenstand der Philosophie des Mittelalters.[27]) Die endlosen Quästionen der Scholastik mit ihren Thesen und Antithesen gewinnen bei Lullus bisweilen eine ganz persönliche Färbung: Sie sind der Niederschlag seiner Missionserfahrungen und sollen anderen den Weg weisen, auf dem die Bekehrung der Ungläubigen zu erreichen ist. Da tritt als Mitunterredner bald der Tatar auf, der noch an keine positive Religion gebunden ist,[28]) und der deshalb besonders leicht zu gewinnen scheint, bald der mohammeddanische Gelehrte, der den gefangenen Raimund im Kerker besucht; bald sind es nach orientalischem Brauch die sieben weisen Meister, oder es nehmen die Kräfte des Verstandes und Gemütes, die philosophischen Principien, es nimmt der Streit der Gedanken selber leibhafte Gestalt an; denn die Allegorie, die uns heute als ein frostiges Hilfsmittel des Verstandes gilt, ist jener innerlich mächtig erregten Generation der einzig adäquate Ausdruck eines abstrakten und doch nach bildlicher Gestaltung ringenden Denkens.

Musste nun aber bei diesen Debatten das Christentum durchaus und immer siegen? Wer sich so, wie es Lullus that, mit seinen Gegnern auf den gleichen Kampfplatz begab, musste der nicht auch einmal der Ergebnislosigkeit des Streites mit

Vernunftgründen inne werden? Unter den Gesprächen unseres Philosophen dürfte wohl jenes das bedeutenste sein, welches den wahrheitsuchenden Heiden mit den Vertretern der drei geoffenbarten Religionen zusammenführt.[29]) Jene drei sind am frühen Morgen ausgegangen, um über den Vorzug ihrer Bekenntnisse zu streiten; jetzt vereinigen sie sich wetteifernd, um dem entzückt lauschenden alles das kund zu thun, was ihnen gemeinsam ist. Freilich stürzen sie ihn, als er nun arglos nach den Verschiedenheiten ihrer Gesetze frägt, in um so heftigere Betrübnis; denn leidenschaftlich bestreiten sie sofort einander den Besitz der Wahrheit und die Aussicht auf die Seligkeit. Als sie jedoch der Heide auffordert, einzeln ihren Glauben und seine Gründe mitzuteilen, findet er bei ihnen allen nur Anlass Gott zu preisen. Und so herrlich und wahr empfunden strömt sein Dankgebet für die Erkenntnis, dass Gott in so überschwänglicher Fülle sich dreifach der Welt geoffenbart habe, dass die Herzen jener drei Weisen tiefe Beschämung erfasst. Stillschweigend gehen sie von dannen, als der fromme Heide sich für eines der drei Gesetze entscheiden will — denn ein völliges Absehen von einem Bekenntnis ist dem Mittelalter natürlich undenkbar. Keiner will seinen Bruder durch seinen Sieg beschämen und ein günstiges Vorurteil für seine Meinung erwecken; aber auf dem Rückwege bekennen sie sich, dass auch ihnen eine Erkenntnis aufgegangen sei: dass jeder glaube, was ihm von seinen Vätern als glaubenswert überliefert worden sei; und wie sie ausgegangen waren, um zu streiten, so beschliessen sie heimkehrend, fortan in Liebe zu wetteifern, damit einst Gott entscheiden möge.

Noch war damals nicht lange Zeit vergangen, seitdem in Spanien unter dem Eindruck der Religionsgegensätze und der Bevölkerungsmischung die Parabel von den drei Ringen entstanden war. Sie hat von hier aus ihren weltgeschichtlichen Lauf genommen, oft entstellt nach der einen wie nach der andern Seite, bald zum Spiel, bald zur Polemik gewandt, um doch immer wieder in ihrem reinen Gehalt vorzutreten — in ihrer Art eines der welterlösenden Principien. Raimundus Lullus, der sich keiner Anregung seiner Zeit verschloss, hat auch ihr gerecht zu werden gewusst, und gewiss ist sein Gentilis, dieser Nathan des 13. Jahrhunderts, eine der besten Be-

handlungen des ewigen Problems. Dennoch müssen wir uns hüten, ihn als den Abschluss seines Gedankenlebens aufzufassen; er zeigt nur eine flüchtige Abweichung, eine fremde Anwandlung, der er nicht nachgeben durfte, weil sie die Grundlage zerstört hätte, auf der sein Leben ruhte, und die deshalb für ihn moralisches Gesetz war.

Immerhin hat der Vorwurf des Indifferentismus, der gleichen Wertung aller Religionen, mit sehr genauen Belegen aus seinen Schriften seinen Platz neben der Vermessenheit, alle Glaubenslehren beweisen zu wollen, in den leidenschaftlichen Angriffen gefunden, die der Inquisitor Eymerich wenige Jahrzehnte nach Lullus Tode gegen diesen richtete; denn mehrere seiner Anhänger hatten sich gerade durch diese Seite seines Denkens angezogen gefühlt. Aber die Verehrung für Lullus war bei seinen Landsleuten so fest eingewurzelt, man sah in ihm so sehr den eigentlichen Vertreter Spaniens im Umkreis der scholastischen Wissenschaft, dass nicht nur damals der Inquisitor vor allem um dieses Sakrilegs willen aus Aragon weichen und der Papst den bereits eingeleiteten Prozess einstellen musste, sondern dass auch später die spanischen Könige und das spanische Volk für die Rechtgläubigkeit und den Heiligenrang Raimunds wie für eine nationale Ehrensache eingetreten sind. Sie haben damit in der That die religiöse Ueberlieferung ihrer eigenen Vergangenheit verteidigt.[29a])

Die Entwicklung des Verhältnisses der spanischen zur semitischen Rasse bewegt sich nicht in den Bahnen, die Raimund ihr hatte vorzeichnen wollen. Die Tendenz zur Bekehrung der Mauren und Juden blieb dauernd schwächer als die zu ihrer Vertreibung. Es waren elementare Volksbewegungen, unbezähmbare, wilde Instinkte, die auch die oberen Classen vordrängten, mochten sie noch so lange zögern. Als die wilden Hirten aus den Pyrenäen i. J. 1356 plötzlich hervorbrachen und die Städte Castiliens, die Juden mordend, durchzogen, da traten noch alle Gewalten mit äusserster Strenge gegen diese zügellosen Banden auf; als wenig später ein fanatischer Mönch in den Strassen der andalusischen Städte den Pöbel aufhetzte, und sich die Judenverfolgung wie ein Lauffeuer durch alle Städte Spaniens verbreitete, machten die Regierungen schon schwächere Anstrengungen, aber wenigstens fiel keine Mitschuld

auf sie und die gebildeten Classen. Mit kühler Ruhe enthüllt Lopez de Ayala die wahren Beweggründe der Verfolgung[30]; und als jetzt die wohlhabenden Juden scharenweise zum Christentum übertraten,[31]) öffnete sich ihnen der Adel wie die Hierarchie vorurteilsfrei und bereitwillig. Ja es schien, als ob durch diese „Marranen" dem semitischen Element in Spanien nur eine noch erweiterte Wirksamkeit verschafft werden würde. In den wichtigsten Stellen des Staates nnd der Kirche begegnen wir ihnen während des 15. Jahrhunderts, die bedeutendsten spanischen Theologen und Kanonisten wie der Cardinal Turrecremata gehören ihnen an; und sie bewahrten hier ihre besondere Art von Stolz, mochten sie als Feinde oder als Gönner ihrer früheren Glaubensgenossen auftreten. Mit naiver Gläubigkeit berichtet der böhmische Herr Leo von Rozmital von dem berühmten Bischof Santa Maria von Burgos und seinen Brüdern, dass sie nicht nur lauter Heilige gewesen seien, sondern auch aus der Familie der heiligen Jungfrau abstammten!

Die höheren Schichten Spaniens gewannen durch diese Uebertritte unzweifelhaft einen grossen Zuwachs an Intelligenz, aber in demselben Masse verloren sie an Popularität. Und wieder wird der Eifer für Reinheit des Blutes und des Glaubens eine Forderung des Volkes. In den Statuten der Städte wird sie zuerst durchgesetzt, während sich der Adel unbedenklich mit jüdischem Blut auffrischt. Und indess Bischöfe jüdischer Herkunft im Rate der Könige und auf den Thronsesseln der Kathedralen sitzen, hetzen bereits Prediger der populären Bettelorden gegen die Marranen, wächst der Argwohn, dass sie nur zum Schein Christen geworden seien, etwa wie der zweite Moses, wie Maimonides selber, seinerzeit zum Scheine Mohammeddaner geworden war. So kam es, dass man zur Zeit, als die zersplitterten Kräfte Spaniens von kräftigen Händen gesammelt wurden, als die Begründung der Macht im Innern und ihre Entfaltung nach aussen nur durch die begeisterte und ungeteilte Zustimmung des Volkes möglich wurde, dieser Volksstimmung im Punkte der Racen- und Religionsfrage nachgab. Denn darüber kann angesichts der Quellen kein Zweifel sein, dass die katholischen Könige im höchsten Masse populär handelten, als sie die Marranen unter die staatlich-kirchliche Beaufsichtigung der Inquisition stellten, als sie die Juden ver-

trieben, damit sie fortan der völligen Hispanisierung der Marranen nicht im Wege stünden, als sie den ersten Anlass ergriffen, um die Zwangsbekehrung der Mauren von Granada aller entgegenstehenden Versprechungen ungeachtet in's Werk zu setzen. Man vergleiche nur die kühle Objektivität des Lopez de Ayala, so oft er auf die Juden zu sprechen kommt, mit der fanatischen Glut des Cura de Palacios, des Chronisten Ferdinands und Isabellas, um zu ermessen, wie sehr sich die Ansichten seit einem Jahrhundert geändert hatten. War die Inquisition in Aragonien minder populär als in Castilien, so lag es eben nur daran, dass hier alle Schichten des Adels sich durch die Wut eines Fanatikers wie Peter Arbues bedroht sahen. Die Marranen der höheren Stände aber haben dadurch, dass sie den Sturm zu beschwören dachten und von dem Rechtsmittel Gebrauch machten, sich selber anzugeben und „Versöhnung“ mit der Kirche zu suchen, den Argwohn nur ins Ungemessene gesteigert.

Wie gut haben doch damals die wenig beteiligten italienischen Zuschauer diesen Zusammenhang der Dinge durchschaut! Der neapolitanische Historiker Tristan Carracioli hat bereits die Inquisition als das stärkste Machtmittel der Krone erkannt und geschildert. „Ruhiger habe seitdem Ferdinand geherrscht“, lautet sein Schlussurteil; ob auch vorteilhafter für sein Land, lässt er dahingestellt.[32]) In der That hat diese capitis deminutio, der die christlichen Abkömmlinge der semitischen Race verfielen, Spanien nur zum Unsegen gereicht; sie hat den Argwohn, die Spürerei, die willkürliche und unverantwortliche Justiz, die frivole Verwendung religiöser Mittel zu politischen Zwecken, sie hat den kindischen Blutstolz erst recht grossgezogen und mit ihnen alle jene Schäden wachsen lassen, an denen das reichbegabte Volk sich verblutet hat.

Andrer Art war die Abneigung gegen die Moriscos, die Nachkommen der rasch getauften Mauren. Denn sie blieben in der That eine abgesonderte, nur dem Namen nach christliche Bevölkerung, ebenso nutzbar durch ihren Fleiss als Ackerbauer, wie verdächtig wegen der drohenden Nachbarschaft der Barbareskenstaaten. Sie sind machtlos und doch blickt der Spanier noch immer auf sie mit geheimer Furcht. Man hasst sie noch als offene Feinde, wo man die Juden und Marranen

als ein schleichendes, inneres Uebel beargwohnt. Die Inquisition bekümmert sich kaum um sie, und auch diejenigen, welche sich wie der heilige Bischof Thomas Villanueva von Valencia im 16. Jahrhundert um ihre Bekehrung bemühen,[33]) halten offenbar ihre Entwaffnung für das Wichtigere. So sind denn doch auch sie zuletzt diesem religiös nationalem Gefühl zum Opfer gefallen; man bekämpfte auch den Schatten einer Gefahr, als die Gefahr selber verschwunden war. Selbst die grossen Dichter der Zeit, welche nochmals arabische Leidenschaft und Ritterlichkeit tragisch darzustellen und zu verherrlichen suchten, feierten zugleich die Vertreibung der Moriscos als die Vollendung des Werkes, das San Pelayo begonnen: der Befreiung des spanischen Bodens von den Ungläubigen.

Dergestalt blieb die Auseinandersetzung mit dem orientalisch-semitischen Element der Bevölkerung und der Cultur auch noch während des 16. Jahrhunderts in den Augen des spanischen Volkes eine der wichtigsten Aufgaben; aber diese Auseinandersetzung war die gewaltsamste, einseitigste geworden. Noch immer griffen diese Fragen in alle religiösen Verhältnisse ein; auch Ignatius Loyola hat in Spanien wie in Portugal mit ihnen rechnen müssen; er hat es mit der Doppelseitigkeit und Doppelzüngigkeit gethan, die der Spanier von alter Zeit her gerade in seinem Verhalten zu der stammfremden Bevölkerung zur Anwendung brachte.

Mehr der Glaubenskampf als die Kirche war es, was im Mittelpunkt aller Interessen stand. In der Westgothenzeit hatte die Organisation der Kirche sich das arianische Königtum schliesslich unterworfen; eine Mitherrschaft der Bischöfe, wie sie in allen andern Ländern unerhört war, ist damals in Spanien eingerichtet worden; auch für die Mozaraben blieb das Erzbistum Toledo der feste Punkt, an den sich ihre Gedanken und ihr Rest von Selbstverwaltung anknüpften, aber im christlichen Spanien war fortan das Königtum, nicht das Bistum der Mittelpunkt der neu sich bildenden Nationalitäten und ihres religiösen Kampfes gegen die Ungläubigen. Die Herrscher der verschiedenen Reiche der Halbinsel verfuhren womöglich mit noch etwas mehr Willkür bei Besetzung der kirchlichen Stellen und bei Benützung der geistlichen Einkünfte als die anderen

Fürsten des Mittelalters; aber zu Streitigkeiten über Simonie und Investitur ist es nicht gekommen. Eines der ältesten Werke der spanischen Dichtung, die Legende des heiligen Domingo von Silos,[34]) feiert wohl den Widerstand, den ein mutiger Abt den ungerechten Anforderungen des Königs entgegenstellt; aber wie der Held dieser Erzählung sich zwar nicht fügt, jedoch schliesslich das Feld räumt und auswandert, so war es gewöhnlich der Fall. Der gewaltige Cardinal Albornoz, der in Italien die Macht des Papsttums herstellte, wagte es als Erzbischof von Toledo nicht, einem Peter dem Grausamen mit Energie entgegenzutreten; er veränderte lieber den Schauplatz seiner Wirksamkeit. Wenn eine widerrechtliche Besteuerung vorübergehend ein päpstliches Interdikt auf König und Land gezogen hatte, so lag die Beilegung immer höchst nahe: das Geld wurde im Glaubenskampf verwandt. Dafür aber war auch dieses Königtum so devot wie kein anderes; es war der Stolz der Träger der Krone, bei jeder möglichen Gelegenheit die niederen Dienstleistungen des Gottesdienstes bis zum Amte des Büttels beim Auto da Fe auf sich zu nehmen. Solche Züge einer leidenschaftlichen Demut berichtete man bewundernd immer wieder von dem heiligen Ferdinand. Das Königtum trug seinen religiösen Charakter im kleinsten wie im grössten zur Schau. Es war späterhin kein besondrer Uebermut der Inquisitoren, wenn sie bei den Autos da Fe der königlichen Familie niedrigere Plätze anwiesen, als sie selber einnahmen; es entsprach das nur von der hergebrachten Auffassung von der Rolle, die der Herrscher bei eigentlich kirchlichen Handlungen zu übernehmen habe. Sie war doch nur der Entgelt dafür, dass diese Kirche ihrerseits wieder dem Königtum diente.

Wiederholt haben einzelne Erzbistümer nach einer überragenden Metropolitanstellung gestrebt. Compostella, Toledo vor allem, auch Sevilla bisweilen, haben diesen Ehrgeiz gehegt. Aber kein einziges hat dem Papsttum, dem Königtum, den andern Bistümern gegenüber einen solchen Anspruch durchzusetzen vermocht, wenn sie auch zeitweise von der einen oder andern dieser Mächte darin gefördert wurden. Welche hochfliegenden Wünsche die Hüter des Nationalheiligtums, die Bischöfe von San Jago, hegten, haben wir gesehen, aber schon in der nächsten Nachbarschaft traten ihnen die Erzbischöfe von

Bragar, deren Obergewalt sie sich selber erst entzogen hatten, entgegen. Toledo konnte dem Grabe San Jago's höchstens das des heiligen Isidorus, des „doctor Hispaniae", den man hier wie ein Symbol der spanischen Kirche verehrte, an die Seite stellen, um so eifriger pflegten seine Bischöfe die Erinnerungen an die überragende Stellung ihres Stuhles in der westgothischen Zeit. Sie haben in der That die Anerkennung einer Art von Patriarchat nicht nur über Spanien, sondern selbst über das einst westgothische Aquitanien von den Päpsten erlangt; aber sie haben davon wenig mehr als den leeren Titel genossen, und den Päpsten würde am wenigsten daran gelegen haben, dass eine wirkliche geistliche Centralgewalt diesem Titel Inhalt gegeben hätte. Dass aber die Erzbischöfe von Toledo die geborenen Kanzler von Castilien waren, dass sie als solche bald das Gewicht ihrer Autorität für den König in die Wagschale warfen, bald bei den endlosen politischen Zwistigkeiten sich gegen ihn erklärten, das hat ihnen jenen bestimmenden Einfluss an der Spitze des Episkopates verschafft, den sie als Oberhirten nicht behaupten konnten.

Bei allen diesen Fragen kam es in erster Linie immer auf das Verhältnis zu Rom an; und hier zeigte sich denn auch der Charakter der spanischen Nationalkirchen und der spanischen Religiosität aufs deutlichste. Man kann ihn dahin bestimmen: Verehrung für den heiligen Stuhl, die den überschwänglichsten Ausdruck suchte, so lange er den Spaniern zu Willen war, völliges Ignorieren, sobald sich die Interessen im Widerspruche mit einander befanden. Das Nationalepos des 15. Jahrhunderts, der Romancero del Cid, hat dafür den köstlichsten Ausdruck gefunden in der Romanze, wie der Cid vom Papste Absolution vom Bann erhielt, nachdem er gegen dessen Befehl seinem Vaterlande den Vorrang bei den Ceremonien verschafft und den Einspruch in handgreiflicher Weise zurückgewiesen hatte: Er fällt dem heiligen Vater zu Füssen, indem er zugleich die kräftigste Drohung ausstösst, falls er ihn nicht absolvieren wolle.[35])

Muntaner, der treue Spiegel des katalonischen Wesens, weiss sich gar nicht genug zu thun, um die Päpste, die seine Heimat und sein Königshaus bedrohen, mit den schwärzesten Farben der Unklugheit, Undankbarkeit, des Rechtsbruches und der Immoralität zu schildern und zu alledem über die Abhängig-

keit zu spotten, in die sich der heilige Stuhl Frankreich gegenüber begeben habe. Er schildert auch mit patriotischem Stolze, wie König Pedro von dem ungerechten Statthalter Gottes, der sogar von geschworenen Eiden glaubt entbinden zu können, an den Herrn selber appelliert; aber er sichert sich auch nach der andern Seite: „Man sagt, dass niemals vom heiligen Stuhl ein Spruch erging, der nicht gerecht gewesen sei, und so müssen wir's auch glauben." [36]) Das ist nicht blos als Hohn gemeint, so wenig wie man es Gläubigkeit nennen wird; aber auch Frivolität werden wir es nicht schlechthin schelten können; es ist von allen dreien etwas darin enthalten. Der Grundsatz, so denkt der biedere katalonische Ritter, mag richtig sein, aber die Dankesschuld der Christenheit und besonders des Papsttums gegen Aragonien hebt jeden Grundsatz auf: „Ohne Beistand der Kirche, ohne Kreuzzug hat allein König Jaime Länder erobert, in denen man heut 20000 Messen täglich liest, aus denen die Kirche so viel zieht wie aus fünf Königreichen. So sollte denn die heilige Kirche zu Rom, oder die dort herrschen des Wachstums gedenken, das ihr durch das Haus Aragon geworden, und dafür erkenntlich sein." Er tröstet sich: „wenn der Papst und die Kardinäle auch nicht dankbar seien, so werde der König der Könige immer dessen gedenken und Aragon beistehen." [37])

Während des eigentlichen Mittelalters herrscht namentlich in Castilien beinahe Misstrauen gegen den römischen Stuhl und wurde von dort aus ungefähr mit der gleichen Empfindung erwidert. Aber nach Spanien schrieb ein Gregor VII. nur mahnende Briefe, wenn er nach Deutschland Bannbullen schleuderte. Hier waren es die Fürsten, die den engeren Anschluss an Rom suchten, weil nur über Rom der Weg ging, um die Streitkräfte und die Geldmittel des übrigen Abendlandes für Spanien mobil zu machen. Die grosse geistliche Organisation, die für das Mittelalter das leistete, was Ignatius Loyola für die Neuzeit zu leisten unternahm, die Cluniacenser, die Schildknappen der päpstlichen Autorität, übernahmen auch hier die Vermittlerrolle. Sie erfreuten sich schon der königlichen Freigebigkeit Ferdinands I.; Alfonso VI. haben sie das neu gewonnene Toledo einrichten helfen. Hier erregte die alte Selbständigkeit der spanischen Kirche, wie sie sich im Besitze einer eigenen Litur-

aussprach, bei ihnen Anstoss; war doch diese formale Einheit oder Verschiedenheit weit mehr als ein blosses Symbol. Die Volksballade, deren Reste uns der Erzbischof Rodrigo von Toledo aufbewahrt hat, weiss unmutig zu erzählen, wie immer wieder das angerufene Gottesurteil zu Gunsten des heimischen Brauches ausfällt, und wie doch der König, angestachelt von seiner ausländischen Gemahlin und ihrem Landsmann, dem neuen cluniacensischen Erzbischof, den römischen Ritus aufdrängt. Dieses plötzliche, schroffe Auftreten von Männern, die man als Fremde betrachtete, machte den grössten Eindruck. Auch die dürftigen Zeitgeschichten vergessen nicht zu erwähnen, dass damals die „lex Romana" in Spanien Eingang gefunden habe; man betrachtete das „römische Gesetz" offenbar als etwas ebenso Entgegengesetztes zum spanischen wie das jüdische und mohammeddanische.[38]) Wieder hat dann das Königtum nach der zweiten beträchtlichen Erweiterung des Reiches engeren Anschluss an Rom gesucht, weil es Rom zu der neuen Organisation brauchte. In dem Gesetzbuche Alfonso's des Weisen ward jede Selbständigkeit der spanischen Kirche preisgegeben. Aber das Unternehmen des gelehrten Königs scheiterte und gewiss nicht zuletzt an dieser Klippe.

Gerade über dem Rechte, das Alfonso X. hatte opfern wollen, wachten die Reichsversammlungen eifersüchtig: Sie wollten es nie dulden, dass Fremde in den Besitz eines spanischen Bistums, einer spanischen Pfründe gelangten;[39]) der Cardinal Ximenes selber musste als Jüngling in langer Kerkerhaft erfahren, was es heissen wolle, einem Erzbischofe von Toledo mit einer päpstlichen Pfründenanweisung entgegenzutreten; und er hat die Lektion gut gelernt. Als Ferdinand der Katholische i. J. 1482 das Conkordat von dem päpstlichen Stuhle zugestanden erhielt, das der Krone die Besetzung aller höheren geistlichen Stellen einräumte, erlangte er, soviel wir wissen, diesen denkbar grössten Erfolg ohne besonderes Widerstreben; keine Forderung hatte wie diese die einmütige Zustimmung der Nation hinter sich. So war auch die Einrichtung der Inquisition von Rom nur gerade zugelassen worden, und als das benachbarte Portugal dasselbe begehrte, hat man es durch Kreuz- und Querzüge Jahrzehnte lang hingehalten. Die ganze Geschichte der spanischen Inquisition gipfelt darin, dass der römische Stuhl

immer wieder Einfluss auf ihre Prozesse zu erlangen suchte. Weit weniger die Gehässigkeit des Verfahrens als die Unkontrolierbarkeit dieses staatlich religiösen Tribunals und der nationale Nimbus, mit dem es in den Augen der Spanier umgeben war, hat ihm bei der römischen Kurie geschadet. Auf diesen Grundlagen begann nun die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse durch Isabella und Ximenes — denn für Ferdinand selber scheint die Kirche nie viel mehr gewesen zu sein als ein bedeutsamer Faktor in dem politischen Spiel, das er mit Meisterschaft handhabte. Man hat sie wohl eine „katholische Reformation“ genannt. Der Ausdruck ist irreführend; denn in Wirklichkeit handelt es sich nur um eine jener Auffrischungen des kirchlichen Lebens auf der Grundlage der Askese und der praktischen Betätigung, wie sie während des ganzen Mittelalters bei jeder lebhaften religiösen Bewegung vorgekommen sind und immer im Fluge erreicht schienen. Wenn diesmal der Erfolg etwas nachhaltiger war, so lag es daran, dass der Staat, in einer Zeit, als das Papsttum völlig verweltlicht war, diese Aufgabe mit allen seinen Machtmitteln in die Hand nahm. Wer wollte bei Ximenes, der das Scepter des Regenten und das Schwert des Feldherrn führte, der während er mit dem Purpur des Primas bekleidet war, darunter die härene Kutte des Bettelmönches trug, so genau unterscheiden, in welcher dieser Rollen er auftrat und handelte? Das wusste und sah man, dass er ein Mann aus einem Gusse war.[40])

Ein Bettelmönch, dessen Familie vor ihm unbekannt war, noch ihm bedeutungslos blieb, hatte diese Reform vollzogen. Der Cardinal Mendoza, der Minister der früheren Jahre Isabella's, hatte selber den Rat gegeben, fortan die Granden von dem Stuhle von Toledo fernzuhalten. Dieser Rat, der von dem Sprössling des mächtigsten und begabtesten Hauses des hohen Adels ausging, ist das untrügliche Zeichen, welche Stärke der Staatsgedanke damals, als Spanien sich soeben erst der völligen Verwirrung entwunden hatte, erworben hatte. Eine gewisse Demokratisierung des Episkopates, dem die Bettelorden fortwährend ihre besten Männer stellten, trat damals ein. Die Ergebenheit dieser Bischöfe gegen die Krone nahm noch fortwährend zu. Spanien wurde immer klerikaler und immer

weniger ultramontan. Selbst die Luft der römischen Curie vermochte je länger um so weniger auf diese Gesinnung ihrer spanischen Mitglieder Einfluss zu gewinnen. Die Borgias, die doch dem Hause Aragon ihr ganzes Emporkommen verdankten, hatten sich sofort mit ihrem abenteuerlich-verbrecherischen Ehrgeiz gegen ihre Wohlthäter und ihr Heimatland gewandt; in der folgenden Zeit konnte Cardinal Carvajal noch zeitweise seine Politik entgegen der Ferdinands des Katholischen treiben; seitdem aber versteht es sich für jeden Berichterstatter, der die Stärke der Parteien im Cardinalskollegium abmisst, ganz von selbst, dass die Spanier alle wie ein Mann stehen, und alle eingeschworen sind auf das Interesse ihres Vaterlandes. Nur die Venetianer hatten in früheren Zeiten etwas Aehnliches an Disciplin geleistet.

Als ein geschlossener Heerbann tritt dieses spanische Episkopat dann am Tridentiner Conzil auf; das verlieh ihm seine Macht daselbst. Die Forderungen, die es da erhob, sind im Grunde immer die Grundsätze der alten Reform des Ximenes: Unerschütterliches Beharren auf dem dogmatischen Lehrgebäude der Scholastik, einschneidende Besserung des kirchlichen Lebens. Die feingebildeten Italiener, die Cervini und Morone, waren zur Leitung, zur Vermittlung der Gegensätze innerhalb und ausserhalb der Versammlung die berufenen Persönlichkeiten; die treibende Kraft hat aber doch bei den Spaniern gelegen. Auch in Trient hat das spanische Episkopat nicht nur in Uebereinstimmung mit dem Könige, sondern auch geradezu nach seinen Wünschen gehandelt. Es kam und ging, es blieb oder verlegte seinen Sitz viel mehr mit Rücksicht darauf, wie es Kaiser und König, als wie es der Papst begehrte. Ein einzelnes Beispiel sei hier angeführt:[41]) Der Erzbischof von Valencia, Thomas von Villanueva, den die Kirche bald nach seinem Tode zum Range eines Heiligen befördert hat, war nach Trient einberufen, ging aber mit Erlaubnis seines Königs nicht dahin. Als er deshalb zur Verantwortung gezogen werden sollte, rief er wiederum den Schutz des Monarchen an und stellte sich mit Entschiedenheit auf den Standpunkt, dass er zu gehen und zu bleiben habe, wenn es der König erlaube und befehle. Noch am Ende des 16. Jahrhunderts hat Thomas mpanella die Weltherrschaftsideen, wie sie noch mehr in den

Köpfen der Freunde der spanischen Monarchie als in denen der Spanier selber gährten, in jenem Werke entwickelt, das allen Gegnern Spaniens wie die Enthüllung der letzten Pläne Philipps II. galt; aber wie wenig verstand doch der geistreiche Italiener die eigentlichen Grundlagen dieser spanischen Monarchie, wenn er vor allem immer wieder die völlige Entstaatlichung der Kirche, die unbeschränkte Verfügungsfreiheit Roms über sie verlangte!

Die Fiktion, dass die Interessen der obersten kirchlichen Gewalt und des katholischen Königtums immer zusammenfielen, erlitt im 16. Jahrhundert einige unliebsame Störungen. Die spanischen Könige haben sich nicht einen Augenblick bedacht, die Päpste in solchem Fall nachdrücklich das Recht des Stärkeren fühlen zu lassen. In solchen Jahren ergriff wohl eine ratlose Verwirrung die Gemüter und erinnerte die Könige daran, dass sie nicht zu weit gehen dürften; aber eine wirkliche Opposition hat doch weder Karl V. nach dem „sacco di Roma" noch Philipp II. bei dem Heerzuge gegen Paul IV. erfahren. War dann der Friede geschlossen, so gefiel sich der Herrscher vor seinen Unterthanen in der Rolle des Jakob, der den Engel des Herrn nicht liess, er segnete ihn denn.

Niemals hat die Staatskirchengesinnung der Spanier einen entschiedeneren Ausdruck gewonnen als in dem Dialog Lactancio, den Alfonso Valdes, der Sekretär Karls V., zur Rechtfertigung der Eroberung Roms schrieb.[42] Freilich ist in ihm auch der Einfluss der humanistischen Invektivenlitteratur ebenso wie der deutschen Kritik bemerkbar; der normale Spanier hätte sich doch nicht ganz so schroff ausgedrückt. Dass aber eine solche Schrift aus der Umgebung des Kaisers hervorgehen konnte, dass sie den Anspruch auf volle Katholicität erheben durfte, ist merkwürdig genug. Schon in der Einleitung protestiert der Sekretär gegen falsche Auslegungen: „Er schreibe für Christen, deren Vollkommenheit eben darin bestehe, von den sichtbaren Dingen abzusehen und die unsichtbaren zu lieben, und für Spanier, die auch die schwierigsten Probleme leicht verstünden." Während der Mitunterredner, ein Archidiakon, der in weltlicher Kleidung mit knapper Not dem sacco di Roma entkommen ist, noch voll der Gräuel, die er miterlebte, leidenschaftliche Anklagen gegen den Kaiser schleudert,

der in solcher Weise das Amt eines Schützers der Kirche verwalte, erbietet sich ihm Lactancio-Valdes zweierlei zu beweisen: Dass den Kaiser keine Schuld treffe, und dass es sich bei der Verwüstung Roms um ein unmittelbares Strafgericht Gottes handle. Schon bei der Rechtfertigung des Kaisers erörtert er aber sehr kritisch das Amt des Papstes selber. Ausschliesslich in autoritativer Schriftauslegung und in dem Beispiel eines christlichen Lebens besteht ihm dieses. Alles was diese Thätigkeit stören könnte, wird von vornherein abgelehnt. Dahin gehört alle politische Thätigkeit, einschliesslich des Anspruchs auf das Schiedsrichteramt zwischen streitenden Fürsten, dahin schliesslich die ganze Territorialherrschaft des Papstes; denn das sei sicher, dass sie ihn in der Ausübung seines Amtes nur hindere.

So stellt sich Valdes dann völlig auf den Standpunkt der hundert Gravamina der deutschen Nation, die doch auch in Spanien einen grossen Eindruck gemacht hatten; er schildert aufs Lebhafteste die Habgier der Curie, die Dispens-Wirtschaft, die Anwendung ungleichen Masses für Reich und Arm. Je anschaulicher er die grauenhaften Einzelheiten der Plünderung zu vergegenwärtigen weiss, um so mehr findet er in ihnen den Finger Gottes — gleich anzufangen mit dem Tode Bourbons, der allein Manneszucht zu halten im Stande gewesen sein würde. Dabei aber wird immer Karls entschiedene Religiosität und die über jeden Zweifel erhabene Frömmigkeit der Spanier betont, und eifrig die Anwesenheit von Lutheranern im Heere in Abrede gestellt. Freilich, Nonnen und Frauen zu schänden, meint er einmal, sei altüblich bei Soldaten.

Es ist begreiflich, dass eine solche Gesinnung den Päpsten kaum weniger gefährlich erschien als die lutherische Ketzerei. Mit der devoten Anerkennung ihrer Lehrautorität allein war ihnen wenig gedient. Ein seltsames Spiel des Schicksals ist es aber, dass damals gerade einer der mildesten und aufgeklärtesten Geister Italiens, Baldassare Castiglione, im bigotten Spanien als päpstlicher Nuntius gegen diese Angriffe kraft seines Amtes auftrat und mit hochfahrender Heftigkeit Drohungen gegen Valdes ausstiess, die sich bis zum Scheiterhaufen versteigen.

Die Stellung der Kirche im spanischen nationalen Leben

beruhte zum Teil darauf, dass die Scheidung zwischen Clerus und Laien hier viel von ihrer Schroffheit verloren hatte. Ein geistlich theologischer Zug geht durch das ganze Volk und wird in den höheren Classen geradezu zu einer theologischen Bildung, welche diejenige des gewöhnlichen Clerus übertrifft. So war es hier von jeher gewesen. Die Notwendigkeit, mit Andersgläubigen zu debattieren, sich vor ihnen zu rechtfertigen oder sie zu bekehren, hatte dem Volke diese eigentümliche Richtung gegeben. Seine natürliche Begabung zum spitzfindigen Räsonnement kam ihr entgegen und wurde selber wiederum durch sie geschärft. So stellt sich die spanische Bildung im 13. Jahrhundert bei Alfonso dem Weisen und Raimund Lull dar, so trägt im 14. Jahrhundert das schöne Lehrgedicht des Lopez de Ayala, der „Rimado del Palacio", nicht nur einen weit individuelleren, sondern auch einen viel theologischeren Charakter als die entsprechenden Erzeugnisse der deutschen didaktischen Poesie aus gleicher Zeit, so setzte im 15ten König Alfonso in Neapel die Humanisten durch seine theologische Gelehrsamkeit und seinen dogmatischen Scharfsinn in Erstaunen, und so ward vollends im sechzehnten die theologische Diskussion zu einer leidenschaftlich betriebenen Lieblingsbeschäftigung. Ein Hinweis auf die Litteratur genügt: Welche Kenntnis theologischer Begriffe, welche Freude an ihrer Entwicklung und Versinnbildlichung, setzen allein die „Autos sagramentales" voraus. Schon eines der ältesten spanischen Gedichte, des Gonzalo de Berceo „Sacrificio dela missa" trägt diesen Charakter. Die mystischen Erbauungsschriften, grossenteils von halben Laien geschrieben, nehmen ihren Platz neben den Werken des Cervantes als Zeugen der goldenen Zeit der spanischen Prosa ein.

Diese Grundrichtung des spanischen Wesens wurde beständig dadurch gefördert, dass die geistlichen Corporationen eine Art von Vermittlung zwischen Clerus und Volk darstellten. In keinem Lande sind die geistlichen Ritterorden so wie hier Mittel- und Sammelpunkt des Adels überhaupt gewesen. Ihre von der Krone fast unabhängige Stellung ist bis auf Ferdinand dem Katholischen kaum bestritten worden. Es kam wohl vor, dass fremde Kreuzfahrer den Platz, den sie erstürmt, nicht dem Könige, sondern einem der Ritterorden überwiesen. Auf diesen drei Orden beruhte der Krieg an der Grenze, wo ihre Festungen

sich an einander reihten, als die Forts einer einzigen Linie. Es war ein Meisterzug der Politik Isabellas, dass sie, getragen von der Volksstimmung, im letzten grossen Kampfe gegen die Ungläubigen ihren Gemahl zum Grossmeister aller drei Orden ernannte, nnd so auch diese reichen und mächtigen Korporationen in das Interesse der Krone zog.

Bedeutender war dennoch der Einfluss der beiden grossen Bettelorden. Der Orden der Dominikaner gehörte mit zum nationalen Ruhme. Seine Machtvollkommenheit vermehrte sich durch die Einrichtung der staatlichen Inquisition ins Ungemessene. Es ist bekannt, mit welcher Hartnäckigkeit die Dominikaner darauf bestanden, dass ihre besonderen Lehrmeinungen die einzigen in Spanien zugelassenen sein und bleiben sollten. Kein König hätte sich dieser Uebermacht des Ordens entziehen können. Bei seinem Tode wünschte Heinrich von Trastamare in der Kutte der Dominikaner begraben zu werden: „Denn San Domingo", so erklärte er, „war ein Sohn dieses meines Reiches, und die Könige von Castilien, meine Vorgänger, hatten immer Beichtiger aus diesem Orden". Als Graf und Prätendent hatte er einen Franziskaner zum Beichtvater gehabt, aber, sobald er König wurde, den Dominikaner angenommen.[43]) Nicht nur als Tertiarier mit dem Recht auf dem Sterbebette die Ordenskleidung anzulegen, wie es allerwärts Sitte war, auch als wirkliche Mitglieder traten fortwährend gerade aus den angesehenen Ständen die Männer im höheren Alter in die Orden und den Clerus über. Wie anderwärts wohl die Witwen, so gingen hier die Witwer ins Kloster, aber oft nicht um sich von der Welt zurückzuziehen, sondern um nun erst recht in dieser geistlichen Organisation und durch dieselbe eine bedeutende Wirksamkeit zu üben, und sie brachten aus ihrem Laienstande meistens die genügende theologische Wissenschaft bereits mit. Die grossen Dichter Spaniens sind fast alle diesen Weg gegangen, und in hohem Masse ist ihre Dichtung hierdurch bestimmt worden. Melchior Cano war seit langem der angesehenste Professor und das einflussreichste Mitglied des Dominikanerordens in Spanien, als sein Vater noch — er zur Abwechslung den Franziskanern — beitrat und binnen Kurzem die wichtige Stellung als Beichtvater der Damen des Kaiserhauses erhielt.

Diese Orden hatten nun wieder die einflussreichste Position an den grossen Universitäten, die in Spanien wahrhaft Staaten im Staate waren. Die Königsgewalt selber fand an den Mauern der Collegien eine Schranke, freilich auch keine Feindschaft. Als Ferdinand der Katholische die neugegründete Universität von Alcalá, Ximenes Schöpfung, besuchte, trat ihm der Rektor, begleitet von den sceptertragenden Pedellen entgegen, und trotz aller Proteste der Höflinge, dass in Gegenwart der Majestät niemand das Scepter zu führen habe, behielten diese das Symbol der Herrschaft und Unabhängigkeit, schliesslich mit Zustimmung des Königs, in der Hand. Auch hatten die Könige geringe Verdienste um die Universitäten; sie waren kirchlichen Ursprungs und genossen eine Freiheit der Selbstverwaltung, die selbst über diejenige von Bologna, geschweige denn von Paris, hinausging. Noch wählten hier die Studenten während des 16. Jahrhunderts ihre Lehrer und immer nur auf wenige Jahre. Die Parteiungen der Orden, die Eifersucht beliebter, durch das Vertrauen ihrer Zuhörer oft berufener theologischer Lehrer fanden hier ihre Nahrung; sie wurden bisweilen wichtige Angelegenheiten. In dem sensationellsten aller Inquisitionsprocesse, dem des Erzbischofs Carranza, ist schliesslich der alte Groll seines akademischen Nebenbuhlers Melchior Cano, ist eine eingewurzelte Professorenfeindschaft die treibende Kraft gewesen.[44])

Die spanischen Universitäten waren jederzeit mit einem nationalen Stolz erfüllt, der den internationalen Gelehrtenstädten Paris, Bologna, Padua, aber auch unseren deutschen Hochschulen bis zur Reformation ganz fremd war. Man muss den Briefwechsel des Melchior Cano mit Sepulveda lesen, um sich an einem drastischen Beispiel davon zu überzeugen.[45]) Der feingebildete Humanist, den doch Karl V. erlesen hatte, um der offizielle Herold seines und des spanischen Ruhmes zu sein, wird von dem hochfahrenden, scholastischen Professor wie ein Abtrünniger abgekanzelt, weil er es wagt, sich auch einmal auf die Anerkennung der Italiener zu berufen. Und dass er den Vorschlag gemacht habe, die zwischen ihm und den Universitäten streitige Frage über die Berechtigung des Glaubenskrieges dem königlichen Rat zum Schiedspruche zu unterbreiten, weil sie doch wesentlich eine juristische sei, wird ihm vollends als

ein Attentat auf die Unabhängigkeit der Universitäten ausgelegt. Ganz vergebens macht Sepulveda, der sich selbst diesem Ton gegenüber ganz bescheidentlich verhält, den Einwurf: er vertrete doch eigentlich mit seiner Ansicht gerade eine altspanische Auffassung. Nur eine Instanz macht sich auch den Universitäten gegenüber, bald durch die plumpe Handhabung der Büchercensur, bald indem auch sie sich in den Dienst der Professorenintriguen stellt, unangenehm fühlbar: die Inquisition.

Da das theologische Denken und nicht nur das religiöse Empfinden einen so grossen Raum im spanischen Geistesleben einnahm, waren die Universitäten von besonderer Bedeutung. Will man die wissenschaftliche Richtung, die in ihnen seit dem Ende des 15. Jahrhunderts zur Geltung kam, zusammenfassend bezeichnen, so mag man sie eine Renaissance der Scholastik nennen. Von Spanien war einst die Strömung ausgegangen, welche die christliche Philosophie mit arabischen Elementen versetzte, hier hatte sie ihren Höhenpunkt in Raimundus Lullus erreicht. Seitdem war im ganzen Abendlande der Averroismus zwar immer bekämpft, aber immer mächtiger geworden. Er hatte seinen Teil an der Skepsis des Nominalismus; er beherrschte in seiner reinen Gestalt die italienischen Universitäten zu gleicher Zeit, als der Humanismus in seinen entschiedeneren Vertretern alle Scholastik ignorierte oder bekämpfte. Da waren es gerade die spanischen Universitäten, die mit diesen arabischen Elementen in Philosophie und Theologie völlig brachen; selbst dem Lullismus blieb nur in seiner Heimat Mallorca ein bescheidenes Plätzchen gewahrt, überall sonst werden die Classiker der Scholastik ausschliessliches Vorbild. Auch in Deutschland und Italien haben gerade solche Scholastiker, welche Fühlung mit dem Humanismus suchten, eine Reinigung von „barbarischen Formeln und Wörtern“ erstrebt. Der Realismus eines Thomas von Aquino schien nach Inhalt und Form wohl vereinbar mit den Forderungen der neuen Bildung. Aber nur in Spanien sind schon am Beginn des 16. Jahrhunderts diese Bestrebungen zum Siege gelangt. Hierin besteht die Bedeutung der Vittoria, Soto und Cano; sie haben der Scholastik wohl kaum eine neue Wendung gegeben, aber sie haben sie vollständig behandelt, sie haben ein Gefühl dafür, dass man den Syllogismus nicht gar zu spitzfindig aus-

arten lassen dürfe, und sie schreiben ein korrektes Latein. Sie säumten nicht, sich dieser ihrer Verdienste zu rühmen, und sie namentlich der Verwahrlosung der Scholastik in Italien entgegenzuhalten. Zumal Melchior Cano, der streitbarste unter ihnen, that dies. Wenn Italien einen Mann wie seinen Lehrer Vittoria besessen hätte, meint er, würde dort die christliche Philosophie nicht so heruntergekommen sein. So stark wie die theologischen Interessen waren, konnte es nicht fehlen, dass diesen Männern auch eine ausgebreitete und tiefgreifende Wirksamkeit eingeräumt wurde. Melchior Cano redet immer mit der hochtönenden Ueberzeugung, dass es ihm zukomme, Spanien und die reine Lehre zugleich zu vertreten, mag er nun gegen den Humanisten Sepúlveda oder den Mystiker Carranza oder den Ordensstifter Loyola in die Schranken treten.

Durch diese Männer wurde die Herrschaft der Theologie an den Universitäten dauernd aufrecht erhalten. Die humanistische Bildung war hier nur zum Dienen berufen. Dass sie in dieser bescheidenen Rolle gute Dienste leisten könne, hat der spanische Scharfblick richtig erkannt. Von dem kindischen Widerstande und von der dürftigen Art, kleine Concessionen zu machen, wie sie in Deutschland bei den Vertretern der Scholastik üblich waren, ist hier so wenig die Rede, wie von der naiven Unwissenheit, mit der die Paduaner Averroisten ebenso wie die Canonisten der Curie alles ignorierten, was die Renaissancebildung Italiens dicht neben ihnen geschaffen hatte. Man lernte eifrig das Neue, um es zu benützen; aber man lernte es auch fast nur zu diesem Zwecke.

Das gilt freilich noch nicht von der Reihe hochbegabter Männer, die eine besondere Gruppe der Frührenaissance in Spanien bilden, die mit Lopez de Ayala schon im 14. Jahrhundert beginnt und mit dem Marquis von Santillana bis an die Schwelle der Regierung Isabella's reicht. Sie haben sich bemüht, eine ganz originell spanische Bildung und Litteratur zu schaffen, indem sie alle Bildungselemente, die ihnen zugänglich waren, vereinigten. Dazu gehört auch die Antike und die italienische Litteratur. Gleich der erste von ihnen, Ayala, hat eifrig aus dem Lateinischen übersetzt aber vollberechtigt steht neben diesen Stoffen die Bildung der Mauren und Juden und namentlich die provencalische Litteratur.

Sie haben das „gay saber“ erst noch recht in ein System gebracht, als es in seinem Heimatlande verklungen war; sie haben sich selbst Dante durch Vermittelung der provençalischen Litteratur genähert. Hiermit hängt es wohl zusammen, dass sie alle in religiöser Beziehung entweder ziemlich gleichgültig oder geradezu frei gesinnt sind; das provençalische, arabische und klassische Element trugen hierzu bei. Mehr als einer von ihnen stand geradezu im Rufe des Unglaubens; keiner zeigt einen Funken spanisch-religiöser Glut.

Als diese synkretistische Bildung überwunden war und das Altertum strenger als die vornehmste Bildungsquelle betrachtet wurde, verbindet sich diese klassisch gelehrte Richtung viel enger mit der Kirche und der Orthodoxie. Auch hier hat der Kardinal Ximenes den Ton angegeben. Seine Stiftung, die Universität Alcalá, und die grosse wissenschaftliche Leistung, an deren Förderung sich sein Name knüpft, die Polyglotte, sind recht eigentlich der Ausdruck dieser Richtung. Die Philologie ward hier zwar entschiedener als irgend anderswo als gleichberechtigt mit den alten Universitätsfächern anerkannt, aber sie musste diese ihre Berechtigung vor allem durch die Dienste erweisen, die sie der Theologie erwies. Sobald sie einen etwas freieren Schritt wagte, verfiel sie dem Argwohn der Inquisition.

Was eifriges Bibelstudium anlangt, wurde damals sicherlich kein Land von Spanien übertroffen.[46]) Schon die weitverbreitete Teilnahme an der Theologie drängte dazu. So war es hier von Altersher üblich gewesen. Nur die waldensischen Bibelübersetzungen hatte einst König Jaime I. verboten, während sein Zeitgenosse Alfonso der Weise den alten Wunsch nach einer kastilianischen Uebersetzung der heiligen Schriften befriedigte. Und ein Grossmeister des Ordens von Calatrava war es, der im Anfang des 15. Jahrhunderts einen Rabbi beauftragte eine verbesserte Uebersetzung des alten Testaments unter Beihilfe einiger Ordensbrüder anzufertigen — diese Unbefangenheit ist schon allein geeignet, den Unterschied, welchen das nächste Jahrhundert machte, ermessen zu lassen. Es war der Bruder des heiligen Vincenz Ferrer, den die Spanier als eine Art apokalyptischen Propheten verehrten, welcher eine neue katalonische Uebersetzung anfertigte. Besonders zur Ver-

breitung der Bibel in der Volkssprache wurde hier alsbald der Buchdruck verwandt. Freilich war gerade Kardinal Ximenes diesen Uebersetzungen abgeneigt; der Argwohn des Kirchenfürsten gegen eine allzu weit gehende Beteiligung des Volkes an der Theologie und die ausschliessliche Schätzung für den authentischen Grundtext, die er von den Humanisten entlehnt hatte, wirkten zusammen. Doch ist noch während des ganzen sechszehnten Jahrhunderts die Bibel in der Hand der Laien, namentlich auch der Frauen, geblieben.

Zu Nutz und Frommen der eigentlichen Theologie hat Ximenes mit jener Energie, die allen seinen Handlungen eigentümlich ist, an seiner Universität das grosse Werk der Polyglotte durchführen lassen, gleichsam als ein Zeugnis vor allen andern Nationen, was dieses fast vergessene Castilien zu leisten vermöge. Schon ein halbes Jahrhundert zuvor hatte im Dienst und auf Anregung eines Spaniers, Alfonso's des Grossen, Lorenzo Valla mit unerhörter Kühnheit die Bahn für die philologische Kritik der Bibel gebrochen, Manetti seine neuen Uebersetzungen und Commentare aus dem hebräischen Text begonnen; jetzt liess auch Ximenes in der Vorrede zur Polyglotte Grundsätze über das Verhältnis von Uebersetzungen und Urtext aussprechen und deckte sie mit seinem Namen auch gegen die Feindseligkeit des Grossinquisitors Deza, die denen der Reformatoren genau entsprechen, und die 50 Jahre später in katholischen Ländern unmöglich gewesen wären. Dennoch hat schon Erasmus' noch entschiedeneres Vorgehen die Opposition Stuñiga's, eines Hauptmitarbeiters der Polyglotte, und die Bedenken sogar eines Humanisten wie Sepúlveda hervorgerufen.[47]) Selbst der leiseste Schatten, als ob die humanistische Bildung in Widerspruch mit der Theologie treten könne, sollte vermieden werden. Der Humanist wurde gewissermassen immer um seine theologische Beglaubigung, um die Stütze, die er der kirchlichen Wissenschaft gebracht habe oder bringen werde, befragt.

Und doch schien es eine kurze Zeit lang, als ob die Dienerin die Rolle der Herrin im Haus übernehmen solle, damals als die Begeisterung für Erasmus in Spanien ihre höchsten Wogen schlug. Mit Erasmus hat eigentlich die Renaissancebildung in Spanien erst vollen Einzug gehalten. Es lag etwas

in diesem internationalen Geiste, was den Spaniern congenial war; der ruhige Ernst ebensowohl wie der kaustische Witz fanden bei ihnen volles Verständnis, und wenn die Glut der Begeisterung, die der Spanier unter der kalten Oberfläche birgt, Erasmus wirklich mangelte, so wurde das einstweilen nicht bemerkt oder absichtlich übersehen. Selbst die Unabhängigkeit von den antiken Stylmustern, die ihm von den Italienern übel vermerkt wurde, war in den Augen des Spaniers ein Vorzug.

Vor Allem aber begleitete man die Thätigkeit des Erasmus in den Fragen der Religion in Spanien mit voller Sympathie. Und hier waren die Kirchenfürsten, den Grossinquisitor Manrique an der Spitze, fast noch eifriger als die eigentlichen humanistischen Freunde. Sie traten für Erasmus gegen die Angriffe der Mönche ein, sie erklärten ihn beinahe für eine sakrosankte Persönlichkeit, verpönten jeden Angriff gegen ihn im Voraus; hatte doch schon Ximenes Stuñiga verhindert, mit seiner Opposition offen hervorzutreten. Nichts ist charakteristischer als jener Brief des Grosskanzlers Gattinara an Erasmus, in dem er ihm die löbliche Anwendung der präventiven Censur zu seinen Gunsten höflich mitteilte und zugleich bedauerte, dass Deutschland nicht ähnliche Einrichtungen besitze, welche Luthers Erhebung gleich im Keime erstickt haben würden.

Glaubt man den emphatischen Aeusserungen des Erasmus selber, so ist ihm Spanien als das Musterland, die Reformation des Ximenes als das kirchliche Vorbild, die Förderung der humanistischen Bildung von den massgebenden kirchlichen und politischen Stellen als ein leuchtendes Beispiel für alle anderen Nationen erschienen. Mit schmerzlichem Bedauern vergleicht er nicht selten die deutschen Verhältnisse mit den spanischen. Dass diese Richtung in Spanien erhalten bleibe, hat ihm auf's Höchste am Herzen gelegen; denn dass sie stark bedroht sei, darüber hat er sich Angesichts des Sturmes, der sich über die spanische Uebersetzung des Enchiridion militis Christiani und der Colloquien bei den Mönchen und dem niedern Clerus erhob, und den sein alter englischer Gegner Lee auch hier anfachte, nicht verblenden können. Darum geht er gegen seine sonstige Gewohnheit, wo es sich um Spanien handelt, immer auf's Sanfteste vor; er lässt sich selbst durch die dringenden Aufforderungen Sepúlvedas, ihm und Stuñiga zu antworten, nicht

aus der höflichen Ruhe bringen. „Es ist ohnehin genug des Streites in der Welt“ ist und bleibt sein Schlusswort.[48])

Um die Stellung, die Erasmus zum Kaiser und hierdurch auch zur Reformation einnahm, billig zu beurteilen, wird man immer in Betracht ziehen müssen, dass er in Spanien für sich und die Bildung, die er vertrat, das grösste Wirkungsfeld eröffnet sah, dass hier sein Ideal — Staat und Kirche in vollem Einklang mit einander und beide bemüht, ja wetteifernd, die Forderungen der Humanisten zu erfüllen —, in seinen Augen erreicht war, dass aber alle diese Errungenschaften durch die missliebige Störung, welche die deutsche tumultuarische Kirchenverbesserung veranlasste, wieder in Frage gestellt wurden. In Wirklichkeit hatten aber die spanischen Gönner auch in Erasmus nur eine Stütze gesehen, wie sie die Kirche eben in jenen Zeitläuften brauche. Als sie bald nach dem Tode des grossen Humanisten sahen, dass sie sich getäuscht hatten, liessen sie ihn gleichgiltig fallen, und die Befehdung, die Unterdrückung der Erasmischen Schriften wurde hier bald schlimmer als irgend anderswo. Das hatte einst der Historiker Sepúlveda, der sich, obwohl halb zum Italiener geworden, einen richtigen Blick für die Eigenart seines Volkes bewahrt hatte, vorausgesehen. Der alte Gegner, der sich der spanischen Auffassung der Askese und des Mönchsthums gegen den deutschen Spötter angenommen hatte, bemerkte jetzt mit einer Mischung von Trauer und Genugthuung, dass seine Warnungen eingetroffen seien. Er hatte eben Erasmus seinerzeit zugemuthet, aufzuhören Erasmus zu sein.

So stellt der Kreis der Erasmianer in Spanien nur eine Episode dar; und ihr Streben nach einer rationalistischen Aufklärung, die doch mit einer innigeren Vertiefung der Frömmigkeit Hand in Hand gehen sollte, hat lange nicht so tief gereicht als früher der entsprechende Einfluss der orientalischen Phiolsophie. Darum hatte auch die Bekämpfung mit ihr leichteres Spiel. Bald schien es in Spanien, als ob derselbe Erasmus, den man Luther entgegenzustellen dachte, seine Anhänger vielmehr zu jenem nur hinüberleite. Schon Alfonso Valdez hatte in jenem Dialog Lactancio eine gewisse Verbindung zwischen den beiden Männern aufgestellt. Er hatte auf Erasmus hingewiesen als den Mann, den Gott in diese Zeit gesandt habe wie einstmals andere grosse Prediger und Propheten; aber er

hatte zugleich bemerkt: Auch Luthers Erhebung habe Gott zugelassen, damit, was das überzeugende Wort in der Kirche nicht gethan, nun die Furcht vor dem Abfall vollbringe. So richtig diese Weissagung das Wesen der Gegenreformation kennzeichnet, so nahe lag es für jene Spanier, die sich in der lebhaften Opposition gegen den römischen Stuhl befanden, Luther, das Werkzeug des Zornes, auch einmal als ein Werkzeug der Gnade aufzufassen. Jenen Dialog finden wir jetzt in der Sammlung der „Reformistas españoles"; und er gehört dahin, so sehr sich auch sein Verfasser wundern möchte, sich in solcher Gesellschaft zu sehen.

Schon sein ihn überlebender Bruder macht den Uebergang. Es ist jener Juan Valdez, den man wohl an die Spitze aller spanischen Reformatoren stellt. Sein Dialog Caron[49]) knüpft unmittelbar an den Lactancio seines Bruders an, aber was dort noch politischer Gegensatz war, ist nun ganz auf das religiöse Gebiet übertragen. Die Idee, dass eine Rückkehr zu echter, alter christlicher Gesinnung von Nöten sei, durchzieht das ganze Gespräch. Mercur hat sich vergebens nach einem Lande umgesehen, wo wirklich Christi Lehre befolgt werde, und indem er nun zugleich mit dem philosophischen Todtenfährmann — dessen Gestalt übrigens bei Pontanus, dem Vorbild des Valdez, weit besser durchgeführt ist, — die ankommenden Seelen um ihr Leben befragt, gelangt er auch hier fast überall zu dem gleichen negativen Ergebnis. Auch in diesem Dialog fehlt es nicht an scharfen politischen Streiflichtern. Die Ankunft eines Sekretärs des französischen Königs giebt Anlass zur Schilderung einer beutegierigen Verwaltung; ja der Tyrann selber, der unter dem Pseudonym eines Königs der Galater sich deutlich als der feindselige Nachbar Spaniens kundgiebt, muss seinen Hochmut, seine Lüste, seine Ausnützung des Volkes beichten. Hauptsächlich aber sind es die Geistlichen, denen hier arg zugesetzt wird. Da erscheint der fürstliche Beichtvater, der immer nur die Sünden rügt, von denen er sieht, dass sie seinem Herrn selber bereits missfallen, und ihm die andern durchgehen lässt; da der vermeintlich heilige Mönch, der sich als ein „Vollendeter" vorstellt, um bei dem peinlichen Kreuzverhör schliesslich zu bekennen, dass er nicht einmal die Keuschheit rein habe bewahren können. Ihnen

wird der wirklich Fromme entgegengestellt. Es ist das von Erasmus so oft gezeichnete Bild des zurückgezogenen, in eifriger Pflichterfüllung, ohne Leidenschaft, ohne Askese und ohne Selbstvorwürfe lebenden Laien und Ehemannes — das rationalistisch bürgerliche Ideal. Sein ganzes Leben war Beten und Fasten, weil er die Glücksgüter mit Sparsamkeit und Dank genoss, aber Fische hat er nicht vertragen und deshalb auch Freitags lieber Fleisch gegessen. An sein Sterbebett lässt Valdez zwar auch Priester und Mönche kommen, einmal weil ein ausdrücklicher Gegensatz zur Kirche nicht beabsichtigt ist, mehr aber noch, um recht kräftig die übliche katholische Art des Abschiedes vom Leben ironisieren zu können. Jener Fromme hat bei Lebzeiten den Armen und der Kirche gegeben, jetzt aber will er von dem, was er nicht geniessen kann, auch nichts verschenken; und in der Franziskanerkutte zu sterben weigert er sich, weil er Gott nicht belügen will.

Valdez berichtet uns, dass er den Dialog vor der Veröffentlichung berühmten Theologen gezeigt habe. Sie fanden es zwar nicht tadelnswert, aber doch unvorsichtig, dass er von allen anlangenden Seelen nur eine, und gerade die eines Verheirateten, in den Himmel gelangen lasse. Er entschuldigt sich damit: Er habe nur einem Stande die ihm gebührende Ehre erwiesen, weil dieser sie nötig habe und man sie ihm zu Gunsten anderer meistens versage; aber er fügte doch einen zweiten Teil, der nicht am Acheron sondern an den Pforten des Fegefeuers spielt, hinzu; und hier erscheinen auch der würdige Mönch und der Bischof nach dem Herzen des Humanisten. An seinem Bilde sieht man so recht, wie auch für diesen Radikalen die Gestalt und die Wirksamkeit des Ximenes eine Reihe von Zügen gegeben haben. Sein Bischof hat die Armenpflege und den Arbeitsnachweis in seiner Diözese organisiert; er sorgt für eine Uebersetzung des neuen Testamentes und verbreitet sie sowie andere nützliche Schriften unentgeltlich; als guter Humanist lässt er sich aber auch bei Strafe alle schlechten und entstellten Uebersetzungen ausliefern. Doch ist das alles für Valdes auch hier wieder nur Vorbereitung, um zum Schluss das Idealbild der frommen Frau zu schildern. Sie hat gerade um des höheren Ruhmes willen, der der Ehe gebührt, diese gewählt, ihren verwahrlosten Mann

zur Tugend gebracht, ist eine treffliche Mutter und Schwiegermutter geworden. Erasmus Colloquien haben auch hierbei die Farben geliehen.

Wo aber liegt neben dieser Empfehlung einer vernunftgemässen Lebensgestaltung das religiöse Motiv? Es dürfte zunächst in der Empfehlung einer völligen Gottgelassenheit bestehen, die einen stark fatalistischen Beigeschmack hat. Sie stammt nicht von Erasmus sondern aus der Mystik. Jede energische Bethätigung, selbst die der Frömmigkeit, ist hier eigentlich ausgeschlossen, da sie ja einen leidenschaftlichen Ausdruck annehmen würde. Selbst der Krieg gegen die Ungläubigen wird im Prinzip abgelehnt: Man soll dem Türken mit Sanftmut christliche Religion predigen, ihm zeigen, dass man gegen seine weltliche Herrschaft nichts einzuwenden habe, ihn nur, wenn er hartnäckig bleibe, und nur unter Verzicht auf weltliche Erfolge bekriegen. Dieser Quietismus will im Christentum nur die Religion der Liebe sehen. Selbst Luther kann nicht schärfer, als es Valdez thut, diejenigen geisseln, welche sich auf äusserliche Werke verlassen; aber nicht der Glaube sondern die Caritas, die Paulus ausdrücklich als das Höchste erklärt habe, ist für Valdez damals noch Fundament und Vollendung. Man möchte sagen: er will seine Lehre nicht auf den Römerbrief sondern auf den Corintherbrief begründen. Diesen Gedanken wird man überall bei Valdez wiederbegegnen; sie haben in den vornehmen frommen Kreisen, die in Valdez, seitdem er sich in Neapel heimisch gemacht hatte, ihren Propheten verehrten, gelebt; sie bilden fortan die immer wiederkehrenden, immer neu gestalteten Lehren der Männer, die man die spanischen Reformatoren nennt. Wo der Protestantismus in Spanien Eingang fand, da war er vorbereitet durch den Humanismus, und da schlug er, sehr im Gegensatz zu dem benachbarten Frankreich, die Bahnen des Pietismus ein, die er in Deutschland erst so viel später betreten sollte.

Die Geschichte der Reformation in Spanien ist, wie keine andere Seite der Kulturgeschichte jener Halbinsel, mit durchdringender Gelehrsamkeit erforscht worden; und wer in der Vergangenheit Bilder des tragischen Schicksals sucht, wer von der Geschichte sittliche Erhebung begehrt und den Beweis, dass

die Vernichtung und die äusserste Schmach über Seelengrösse und feine Bildung nichts vermögen, der wird sich ihr mit besonderer Vorliebe zuwenden. Ich weiss jedoch nicht, ob eine solche protestantische Martyrologien-Gesinnung auch nur der Eigenart ihrer Helden, geschweige denn ihrer historischen Stellung gerecht werden kann. Der feste Massstab protestantischer Dogmenfestigkeit dürfte selbst für diejenigen Spanier kaum passen, die für Luthers Lehre ihr Leben gelassen haben. Der individualistische Zug, sich seinen eigenen Weg zu suchen, der bei dem bedeutendsten der spanischen Ketzer bei Servet zum tragischen Ende in Genf geführt hat, ist schliesslich bei allen diesen Protestanten vorhanden. Diese Richtung wird dadurch noch befördert, dass es sich bei den spanischen Lutheranern immer nur um Mitglieder der höchsten Gesellschaftsschichten handelt. Männer und Damen in einflussreichen Stellungen, zumal aus der nächsten Umgebung des Kaisers, sind hier zu nennen. Darum war die Bestürzung und Erbitterung, sobald wieder eine solche Entdeckung gemacht wurde, besonders gross, darum die Wut, mit der sich die Inquisition an den Ueberführten rächte, besonders heftig, und darum war schliesslich doch keine geistige Bewegung für die spanische Kirche gefahrloser wie diese. Aus diesen kleinen Kreisen, die sich insgeheim wechselseitig erbauten, konnte bei einem Volke wie das spanische nie eine populäre Wirkung hervorgehen. Die Inquisition erhöhte nur ihre Popularität, wenn sie jetzt auch gegen die Lutheraner, wie schon längst gegen Marranen und Morisken den Vernichtungskampf führte; denn wie jene galt der Protestant als nationaler Feind, als Verräter; war doch in der That die Bekämpfung des Prostantismus, wo und wie er sich zeigte, die von der ganzen Nation anerkannte Aufgabe des Königtums der Habsburger geworden.

So weit der Protestantismus in Spanien einen nationalen Charakter besass und nicht blosse Uebertragung der grossen deutschen Bewegung war, war er Mystik; und in zahlreichen Fällen richtet sich die Anklage der Inquisition gleicherweise auf Anhängerschaft an Luthers Lehren und an die der Alumbrados. Es gab während des ganzen sechszehnten Jahrhunderts auch in Spanien eine Ketzerei, die aus den einheimischen religiösen

Bewegungen hervorgegangen war, und die, wie es bei Ketzereien so häufig der Fall ist, nur als eine Spielart einer orthodoxen Richtung erscheint. Es war jene Ausartung der Mystik, deren Anhänger sich selber als „die Erleuchteten“ bezeichneten, oder so von anderen bezeichnet wurden.

Die religiöse Mystik hat zu allen Zeiten einen stark-individualistischen Zug gehabt. Auf die persönliche Heiligung hat sie überall ihr Absehen gerichtet; sie stellt den einzelnen Menschen unmittelbar der Gottheit gegenüber; wie die grösste unter den mystischen Schriftstellern Spaniens, die heilige Teresa, es ausdrückt: Alles Gebet kommt darauf hinaus, dass der Betende sich Gott als seinen Freund und sich als Gottes Freund betrachtet und in unmittelbaren Verkehr mit ihm tritt. Aber so stark auch die Mystik diese individuelle Seite des religiösen Lebens ausgebildet hat, so kann man doch sagen: keine der bedeutenden Geistesrichtungen tritt mit so typischen Gestalten bei allen christlichen Völkern, ja selbst über deren Umkreis hinaus auf, wie eben die Mystik. In ihrer reinsten Vergeistigung ebenso wie in ihren abenteuerlichsten sinnlichen Ausschreitungen, in der gelassenen Beschaulichkeit wie in der gewaltsamen Ekstase — überall sieht sie sich ähnlich, mögen wir uns nach dem Italien des 13. und 14. Jahrhunderts, nach Deutschland, in dem die Mystik, wenn auch in verschiedener Stärke, stets eine der massgebenden religiösen Strömungen gebildet hat, nach dem England und Frankreich des 17. Jahrhunderts begeben. Oft hat zwischen diesen in verschiedenen Jahrhunderten so ähnlichen Richtungen ein historischer Zusammenhang bestanden; notwendig aber war er nicht, denn solche psychologische Thatsachen können überall völlig selbstwüchsig entstehen. So ähnelt auch die spanische Mystik ihren Schwestern ausserordentlich; immerhin wird man in ihr nicht vergeblich nach den Zügen der nationalen Eigenart suchen.

Gleich dem ganzen Leben der Spanier trägt auch ihre Mystik im Mittelalter einen energischen Zug. Die Contemplation kann nicht kühner und schwungvoller sein als bei Raimundus Lullus; die Erhebung des Gemütes zu Gott bis zur völligen Vergottung des Menschen, das Grübeln über die Tiefen des Ewigen und Göttlichen, die doch der schauende und zergliedernde Verstand zu erschöpfen vermag, ist hier

durch alle Tonarten durchgeführt; aber solche Gedanken befeuern nur den rastlosen Thatendrang. Rahel und Lea — um in der symbolischen Sprache des Mittelalters zu bleiben — stehen hier in schwesterlicher Einheit vor uns. Chiliastische Vorstellungen sind der spanischen Mystik jener Epoche alltäglich; sie finden bei den Regenten selber, namentlich denen Aragoniens, vollen Glauben;[50]) aber auch sie wirken nicht lähmend auf die Thatkraft, sie spornen vielmehr: Man muss die kurze Spanne Zeit benützen, damit die Weissagungen noch alle vollendet werden. War doch diese Empfindung auch die echte urchristlich-eschatologische! Noch einmal tritt diese Gesinnung bei dem grössten aller Chiliasten als eine unwiderstehliche Gewalt, die ihm eine Pflicht auf die Seele legt zugleich mit der Offenbarung, dass er sie erfüllen könne und müsse, auf: bei Christoph Columbus, der zwar in seinem Gemütsleben ein echter Italiener geblieben war, aber doch spanisch denken und schreiben gelernt hatte.

Eben in seiner Zeit vollzieht sich aber in der spanischen Mystik eine grosse Wandlung:[51]) sie wird zu einem Seelenprozess, der sich in den engen Grenzen des Individuums abspinnt, der den Menschen, der sich ihr hingiebt, auch so völlig in Beschlag nimmt, dass er gar nichts anderes mehr thun kann, als um seiner Seele Seeligkeit und um seines Geistes Schauen zu sorgen. Da alle Mystik grübelnd und haarspaltend ist, so äussert sich dies nun in peinlichem Beobachten des eigenen Zustandes, in der Manie, immer nur von diesem in tausendfältigen Wendungen und schliesslich doch mit ertötender Einförmigkeit zu reden. Die Hysterie wird schliesslich, sei es nun Ursache, sei es notwendige Wirkung dieser Mystik. Sie hat vielleicht ihren höchsten, in ihrer Art bewundernswerten Ausdruck in den Schriften der heiligen Teresa, gefunden.

Die Bewunderung des spanischen Volkes hat von jeher dem Absonderlichen, Abenteuerlichen gehört. Das Abenteuer ist auch die Seele der spanischen Askese und Mystik. Sie hat etwas Gewaltsames, Ueberlegtes, Gewolltes an sich. Eine religiöse Naivität wie die des heiligen Franziskus wäre hier undenkbar. Man vergleiche nur die Art des Ausdrucks bei Katharina von Siena und bei Teresa, um diesen Unterschied

zu ermessen! Auf Abenteuer kann aber jeder Einzelne, der es sich zutraut, ausziehen; es bedarf dazu keiner besonderen kirchlichen Weihe; und so machen denn diese Freischärler der Askese dem Klerus erfolgreiche Konkurrenz; ja diesen originellen Gestalten gehört sogar die besondere Zuneigung des Volkes, ähnlich wie damals in Deutschland Bruder Klaus von der Flühe die einflussreichste und seltsamste Heiligengestalt ist. Hierher gehören die Einsiedler und Beaten, die ohne viel Gelehrsamkeit auf eigene Hand den Weg zur Erleuchtung und Heiligkeit suchen, die, wenn es hoch kommt, den Grad als Tertiarier eines Ordens genommen haben. Die heilige Teresa berichtet, dass sie schon im väterlichen Garten eine Klause zu bauen versucht habe; „Kloster“ habe sie aber mit den Freundinnen weit weniger gern gespielt. Schon vorher hatte sie als siebenjähriges Kind mit dem wenig älteren Bruder auf geistliche Abenteuer, zur Predigt und womöglich zum Märtyrertode ins Maurenland ziehen wollen. Dann haben auf einige Zeit bei dem erwachsenden Mädchen die Ritterromane die Heiligengeschichten abgelöst, bis sie an der Hand der Schriften der Mystiker in sich selbst ein viel grösseres Feld geistlicher Entdeckungsreisen erschlossen fand.

Jenen Eremiten und Beaten fiel eine grosse Rolle oft ungesucht zu. Der Einsiedler traute es sich zu, in den Glaubenskämpfen die Rolle des Peter von Amiens zu übernehmen; und die Beata gab ihren vornehmen Bewunderern auch politische Ratschläge. Der Sendbote des italienischen Humanismus in Spanien, Petrus Martyr, kann sich nicht genug über den Einfluss verwundern, den man solchen Personen einräumte. Er hatte es sich sonst zum Geschäftsprinzip gemacht, in Spanien alles zu bewundern und zu loben, aber hier hält er doch mühsam den Spott zurück, wenn er von der Beata von Pedrahita erzählt, „der Tochter eines beliebigen fanatischen Bauern, von Jugend an mit gleichem Fanatismus erfüllt“, aber bewundert gleicher Weise um ihrer Hungerkünste wie um der Gabe der Weissagung willen. Er vermag nur schwer ein Lächeln zu unterdrücken, dass König Ferdinand, der doch eines gesunden Geistes sei, an sie glaube, sie besuche, und dass Kardinal Ximenes, in dessen Leben, wie wir von seinen Biographen wissen, schon früher die Weissagung

einer Beata bestimmend eingegriffen hatte, von ihrer Prophetenrolle fest überzeugt sei. Als eine Untersuchungskommission, die Papst Julius II. angeordnet hatte, sie für tadellos findet, begleitet er dieses Ereignis — für die gläubigen Spanier war es zweifellos ein solches — mit den abschätzigen Worten: „Sie mögen gemerkt haben, dass die Frau durch ihre Einfältigkeit getrieben werde, oder sie mögen auch ihr Verhalten gebilligt haben, oder sie mögen glauben, dass man sich um solche Kindereien überhaupt nicht kümmern müsse. Wie es auch sei, — sie haben sie freigesprochen.“ [52])

Die Beata von Pedrahita, von der man glaubte, dass sie als völlig ungelehrte Frau alle Geheimnisse der Theologie durch Erleuchtung besser verstehe als die gelehrten Theologen selber, war im eigentlichen Sinne eine Alumbrada. Auf dem mystischen unmittelbaren Verhältnis zu Gott beruht ihre Erkenntnis; das ist ihr Stolz, den sie echt spanisch-ceremoniell äussert. Petrus Martyr amüsiert sich über die hochmütige Höflichkeit, mit der die Beata beim Eintritt in eine Thür mit der Madonna, die sie sich zur Seite glaubt, Komplimente austauscht — jede will der andern den Vortritt lassen. Für den Spanier aber war der Höflichkeitsaustausch keine äusserliche Nebensache.

Mit noch grösserem Erfolg spielte die Rolle der Beata von Pedrahita unter der nächstfolgenden Regierung die Franziskanernonne Magdalena de la Cruz. Ekstase, Selbstbetrug und bewusster Betrug waren bei ihr in ein völlig unentwirrbares Knäuel geschlungen. Niemand hätte daran Anstoss genommen, wenn sie nicht selber in schwerer Krankheit gegen sich die Anklage der Betrügerei und der Besessenheit erhoben hätte; denn auch bei dieser Selbstanschuldigung wirkten noch moralisches Gefühl und Hallucinationen zusammen. Der Fall dieser durch eigenes Bekenntnis entlarvten Heiligen machte in Spanien ungeheures Aufsehen; man wurde argwöhnischer gegen Qualität und Herkunft der Visionen und Weissagungen der Erleuchteten, aber man wurde um nichts aufgeklärter. Ripalda, der Biograph der heiligen Teresa, berichtet, welchen Eindruck auf seine Heldin der Sturz der Magdalena de la Cruz gemacht habe; und deren eigene Schriften zeigen nicht nur, wie man sie mit Vermutungen dieser Art, die bis zur Androhung des

Exorcismus gingen, gequält hat, sondern auch, wie viel sie selber grübelt, ob es sich um dämonische Täuschungen oder um wirkliche Erleuchtungen bei ihren Visionen handle.

Es war immerhin eine humane Anwandlung der spanischen Inquisition, dass sie zwischen der Besessenen und der Hexe einen scharfen Unterschied machte und jene milde behandelte, auch wo sie durch teuflische Einflüsse falsche Wunder und Weissagungen gewirkt hatte. Aber auch die Hexe selber, das dämonische Gegenbild zur Beata, sowie den Magier hat der Spanier nicht mit der fanatischen Angst betrachtet und verfolgt wie der Nordländer. Auch da hat der abenteuerliche Sinn mitgesprochen. Es war gar zu verführerisch, etwas die Decke zu lüften, die die dunklen Geheimnisse barg, als dass man nicht diejenigen, welche diese Kunst professionell betrieben, milder hätte beurteilen sollen. So war denn Magie und Zauberwesen seit den Zeiten des arabischen Einflusses nicht erloschen;[53]) gerade die Männer, welche eine Frührenaissance in Castilien heraufführten, haben ihr noch besonders gehuldigt, und die Meisterwerke der spanischen Bühnendichtung, von der pathetischen Tragödie bis zum scherzhaften Entremes, lehren noch aus einer viel späteren Zeit, welcher Sympathie sich der Zauberer, wenn er sich mit grossen Dingen abgab, und welcher humorvollen Betrachtung sich die Hexe, wenn sie ihre kleinen Dienste und Gefälligkeiten leistete, beim Volke und bei den Dichtern erfreute.[54])

Betrüger, Besessene, Zauberer, — dieser ganze Schwarm von Marodeuren neben und hinter dem Heerbann, — sie zeigen doch nur, wie tief und allgemein das Bedürfnis der Spanier damals war, durch unmittelbares Schauen dem Ueberirdischen nahe zu kommen. Zu ihnen gesellen sich nun die als ketzerisch betrachteten Alumbrados. Will man aber diese nach ihrer Lehre und Eigenart genau schildern und von den orthodoxen Mystikern sondern, so stösst man auf eine unüberwindliche Schwierigkeit; denn es giebt hier nur Grade und keine Sachunterschiede. Die Alumbrados sind nie eine Sekte gewesen; sie haben nicht einmal ein Konventikelwesen in dem Sinne ausgebildet, dass dieses in Wettbewerb mit dem kirchlichen Gottesdienst treten sollte; selbst wo sie sehr zahlreich verbreitet waren, wie in der ganzen Diözese von Toledo, sind

sie doch eben nur unsern „Stillen im Lande“ im vorigen Jahrhundert vergleichbar. Auch aus dem grössten der gegen sie geführten Prozesse, dem gegen die Illuminaten von Pastrana, scheint nicht hervorzugehen, dass sie auch nur die Idee einer sektirerischen Absonderung gehegt haben. Bei den anderen Prozessen, wie demjenigen gegen Maria Cazalla oder dem gegen Franzisca Hernandez und ihren Freund Ortiz handelt es sich um fromme Vereinigungen, die den höheren Gesellschaftsklassen angehören, und die in ihrem mystischen Gefühlsaustausch unwissentlich die schwankende Grenze überschritten hatten, welche die Kirche der Kontemplation gezogen hatte.

Von diesen Verurteilten geht eine Stufenleiter bis zu den visionären Heiligen, die im Einzelnen ganz unmerklich verläuft. Diese Heiligen sind alle einmal hart am Auto da Fe vorbeigestreift und der bedingten Verurteilung mit nachfolgender Revision ist kaum einer entgangen; d. h. ihre Schriften sind zeitweise auf den Index gekommen. Man gewinnt den Eindruck, dass es damals in Spanien ein blosses Spiel des Zufalls gewesen sei, ob ein Mystiker unter die Ketzer oder unter die Heiligen kam. Auch machten die Gegner der Mystik, die Vertreter der scholastischen Logik in Dingen der Theologie, wenig Unterschied. Melchior Cano witterte die Schwärmerei der Alumbrados überall, wo er jene Kultivierung des Gemütslebens vorfand, die für die Mystik kennzeichnend ist. Er hasste sie nicht nur in seiner Eigenschaft als Gelehrter; er legte in seine Bekämpfung etwas von dem nationalen Pathos, das er auch den Humanisten gegenüber hervorkehrte: sie galt ihm als eine Verweichlichung und Entnervung der alten spanischen Mannhaftigkeit. Der Katalog von Irrlehren, die er aus den Kommentarien seines alten Gegners Carranza zog, kann uns als das vollständige Verzeichnis der Meinungen der Alumbrados gelten. Der Hass machte ihn scharfsichtig, und bei einem unklaren Schriftsteller, wie Erzbischof Carranza es war, ging es leicht an, begrenzte Sätze als absolute herauszuheben.

Die Freunde des Erasmus haben hingegen öfters eine Neigung zum Wesen der Alumbrados gehabt. Juan Valdez im Caron spricht sie geradezu aus: Sein Merkur, der auf der Suche nach dem echten Christentum ist, beklagt sich: „wenn

irgend jemand sich bemühe, die Vollkommenheit des Christentums kundzuthun, so würden seine Worte missdeutet, er werde angeklagt, Dinge gesagt zu haben, die er nie gedacht habe, er würde als Ketzer verdammt, so dass kaum jemand wage als guter Christ zu leben". Und Maria Cazalla äussert sich, ganz als ob wir eine Pietistin hörten, die mit dem Konsistorium in Differenzen gekommen ist: „Der Name Alumbrado werde jedem gegeben, der etwas in sich gesammelt (recojido der technische Ausdruck des spanischen Mysticismus für den, der sich dem Gebet der Seele hingiebt) sei, und der etwas mehr den Berührungen mit den Lastern der Welt ausweiche". Maria Cazalla verband wie Valdez die erasmianischen mit den mystischen Tendenzen. Erzbischof Manrique, der den Prozess gegen sie als Grossinquisitor leitete, der überhaupt zuerst ein Edikt erlassen hat, dass neben anderen Ketzern auch den Alumbrados nachgespürt werden solle, war doch zugleich nicht nur der eifrigste Beschützer des Erasmus, sondern auch ein entschiedener Gönner der Mystik. Es wird berichtet, dass er selber zu Osuna, dem einflussreichsten Theoretiker der spanischen Mystik gesagt habe: „Fasten sei nichts im Vergleich mit der Liebe, mündliches Gebet nichts im Vergleich mit der Betrachtung". Das aber war die Grundlehre auch der Alumbrados.

Sobald wir ins Einzelne des Gedankenprozesses gehen, tritt die innere Uebereinstimmung der orthodoxen und ketzerischen Mystik noch mehr vor Augen. Das gemeinsame Ziel aller Mystik ist die Vereinigung der Seele mit der Gottheit; sie will die Seele in einen Stand der Vollkommenheit versetzen, in dem sie gleichsam nur noch eine Inkarnation des göttlichen Geistes ist. Diesen Aufschwung des Geistes bezeichnet die spanische Mystik selber immer als „Gebet der Seele", das so dem Gebete des Mundes entgegengesetzt ist. Den Geist zu dieser Fähigkeit vorzubereiten, ihn anzuleiten, sich in einen solchen Zustand zu versetzen, ist nun der eigentliche Zweck aller mystischen Schriftsteller Spaniens. Ihre Absicht ist die „Askese" im eigentlichen Wortverstande: Ausbildung. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass hier der religiöse Einfluss des Orients vorliegt. Denn die orientalische Mystik bei Indern und Arabern ist eine Kunst-

lehre, eine Technik, sich durch äussere und innere Kunstgriffe in einen Zustand zu versetzen, in dem man der Gottheit, dem Uebersinnlichen, dem Unbewussten, oder was es sei, nahe komme bis zur Vereinigung. In dem originellsten Werk der arabisch-spanischen Litteratur in Ibn Tofails Roman vom selbstgelehrten Philosophen war sie zuerst zum System erhoben worden. Durch die spanische Mystik ist diese ganze orientalische Selbstbetäubung erst in den neuzeitlichen Katholizismus gekommen.

Es wird hierzu die Sammlung — jenes recojimento — erfordert, vermöge dessen alle Geisteskräfte zugleich auf das Schauen des Göttlichen gerichtet werden. Im Jahre 1521 hatte Osuna das Grundbuch dieser Richtung „das geistliche Abc“ (Abecedario espiritual) herausgegeben, eine Unterweisung, wie man zur höchsten Ruhe und Gelassenheit gelangen könne, zu jenem Punkte, wo die Seele im Strome des Friedens untergehe. „Die Liebe schläft dann nicht, aber der Intellekt schläft und der Wille ist beendet; dann ist die Seele wahrhaft vereinigt mit Gott und wird ein Geist mit ihm“. Osuna rät die Sammlung, die Befreiung von den Fesseln des Fleisches durch asketische Enthaltung, durch Verweilen im Dunkeln, mehr aber dadurch, dass der Betende sich ganz auf Gott und die Leidensgeschichte Christi richte, zu unterstützen. Andere Werke dieser Art, deren bald eine ganze Litteratur hervorsprosste, rieten weitergehend, dass der Geist sich ganz allein der Betrachtung der Gottheit hingeben und sich nichts körperliches in der Einbildungskraft vergegenwärtigen solle. So allein schien die Reinheit der Intuition gewahrt zu bleiben. So machte man es auch den Alumbrados zu besonderem Vorwurfe, dass sie bei der Wandlung der Hostie die Augen schlossen oder abwendeten, nicht etwa aus Verachtung sondern um das Mysterium so reiner zu erfassen.

Gegen solche Auffasung hat die heilige Teresa, die für ihre Landsleute den Kanon der Mystik festgesetzt hat, polemisiert; denn sie führe, meint sie, zu der Konsequenz, Christi Menschheit selber für überflüssig zu erklären, während gerade diese und ihr Leiden sich zu vergegenwärtigen das beste Hilfsmittel des Gebetes sei. Aber sie selber giebt zu, dass sie lange nach der Anleitung dieser Bücher zum vollkommenen

Gebete zu gelangen gesucht habe. Osuna's Abcbuch hatte sie zugleich mit Augustins Konfessionen einst erweckt; es diente ihr durch 20 Jahre als Leiter, obwohl sie nicht alle Einzelheiten genau nach seiner Vorschrift befolgte; kein Beichtvater, so oft sie nach einem solchen suchte, vermochte es ihr zu ersetzen. Freilich schwankt sie in ihren Ansichten, ob denn diese Kunst des inneren Gottesdienstes wirklich lehrbar sei. Meistens scheint es ihr, als ob jedes geistige Gebet eine freie Gabe Gottes sein müsse, die sich der Mensch umsonst zu geben versuche; sie teilt die einzelnen Stufen des Gebetes eben danach ein, wie weit eine Anstrengung des Menschen oder eine Spendung der Huld Gottes dabei mitwirke. Andererseits aber hat sie doch ihre ganze litterarische Wirksamkeit dazu bestimmt, andere auf den Pfad des richtigen Seelengebetes zu führen; auch ihr merkwürdigstes Werk, ihre Autobiographie, hat sie nur zu diesem praktischen Zwecke auf Verlangen ihres Beichtigers geschrieben und auch sie ist in ihren wichtigsten Teilen eine Theorie des Gebetes.

Immer handelt es sich bei ihr um das Verhalten der einzelnen Geisteskräfte. Nur bei der niedersten Form des Gebetes gilt es harte Arbeit, wie wenn der Gärtner Wasser schöpfen und giessen müsse. Da richtet man Wille, Gedächtnis, Verständnis mit Anstrengung auf das Ueberirdische, aber schon auf der nächsten Stufe, dem „Gebet der Ruhe und Sammlung" „hat die Seele nichts weiter zu thun, als stille zu sein und keinen Lärm zu machen"; auch der Weiseste darf sich hier seines Wissens nicht bedienen; der Wille muss völlig in Ruhe bleiben; er darf „gleich dem Zöllner im Evangelium nicht die Augen aufschlagen." Dennoch ist auch diese Stufe noch niedrig im Vergleich zu dem „Gebet der Vereinigung"; denn in ihm stirbt die Seele der Welt und gehört Gott allein. Sie kann sich nicht bewegen; man könnte sie selbst mit Anstrengung nicht zu andern Objekten abziehen; alle Geisteskräfte sind in sich gesammelt, nur das Gedächtnis nicht; doch dies ist gefesselt von den höheren Kräften. Weit überragt aber wird auch das Gebet der Vereinigung, „das doch immer in unserem Lande, auf unserer Erde bleibt", von der Ekstase, der Verzückung, die den Menschen entrückt, die Teresa als ein unmittelbares Eintreten der Gottheit in die Seele auffasst. Teresa legt gerade den höchsten Wert darauf,

dass in der Ekstase die Willenlosigkeit auch den Körper ergriffen hat, dass dieser in der Entzückung wie verstorben ist; denn so erst ist der ganze Mensch aufgegangen im Göttlichen. Solche Entzückungen hat sie dann mit dem Raffinement eines verfeinerten geistigen Genusses eingehend beschrieben und nur zu sehr damit Schule gemacht.

Das Opfer des Intellekts und des Willens also bringen den Zustand der „Gelassenheit“ zu Wege, nach dem man die Mystiker Spaniens mit demselben Worte wie unsere Pietisten die „Gelassenen“ „los Dejados“ genannt hat. Der Gelassene glaubt völlig leidenschaftslos, ja im eigentlichen Sinn willenlos zu handeln, allein unter dem Antrieb der innewohnenden göttlichen Stimme. Im Grössten wie im Kleinsten spricht sich dann diese Gabe aus; ja im Kleinsten vielleicht am deutlichsten. Da erscheint sie als das „don de consejo“, als die Gabe des Rates „darin dāss wir in allen vorfallenden Geschäften die Wahl treffen können, nicht nur in denen, die zur Seligkeit gehören, sondern auch in den menschlichen Geschäften, um uns in ihnen zu vergewissern“, wie Carranza wieder ganz pietistisch sagt. Im Quietismus des Molinos und seiner Anhänger erreicht diese Stimmung ihren Höhepunkt; aber ganz übereinstimmend mit ihm sagt schon Juan de la Cruz: Selbst der, welcher seinen Willen der Tugend weihe, suche einen Ueberfluss; denn was Gott wolle, sei die Negation aller Fähigkeiten und die Vernichtung des Willens.

Solcher christlicher Nihilismus zeigt in der Uebertreibung ein Prinzip, das doch überall vorhanden ist. Gelassenheit und Inspiration fallen zusammen. Daraus aber folgt, dass der Vollkommene, der nur noch Werkzeug Gottes ist, auch sündlos ist. Diese Lehre hat manchmal als Probstein gegolten, ob die Mystik ketzerisch oder orthodox sei; und doch sind auch hier nur Gradunterschiede vorhanden. Denn auf der einen Seite schreibt selbst der Inquisitionskatalog dem Alumbrado nicht schlechthin diese Meinung zu, — nur etliche Fanatiker zogen hier diese äussersten Konsequenzen und auch diese nicht in dem Masse wie etwa unsre Wiedertäufer, — auf der andern haben grade die heiligsten unter den Mystikern ihr ziemlich nahe gestanden. Schon Osuna führt die Ansicht aus, dass bei der Einigung mit Gott, sich die beiden Willen, der Gottes und der

des Menschen dauernd decken. — Die heilige Teresa, die ihrem auf- und abschwankenden Gefühlsleben beständig den Puls fühlt, für die die Skrupeln mit zur geistigen Verfassung gehören, lehnt zwar von sich selber diese Qualität weit ab; aber sie sehnt sich doch nach ihr. Sie meint wohl: eben daran fühle sie, dass sie keine Heilige sei; denn der Heilige, wenn er einmal von Gott berufen und erleuchtet sei, falle in keine Sünde mehr zurück. Ihr Schüler und Freund Juan de la Cruz aber ging weiter. Er hatte bei seiner ersten Messe Gott etwas vermessen gebeten, dass er fortan in keine Todsünde mehr verfallen möge; er fühlte, dass er erhört worden sei und trug seitdem diese Ueberzeugung in sich. Des Breiteren führt seine alte Lebensbeschreibung aus, dass er sich das „Privileg“ verdient habe in den Stand Adams vor dem Sündenfall zurückzukehren. Wenn Carranza lehrte, dass sich der heilige Geist in der Seele des Gerechten verkörpere, so dass er durch die Gnade das werde, was Christus von Natur war, so mochte er immerhin an andern Stellen die Sündlosigkeit verneinen, in jenem Satze lag sie doch ausgesprochen.

Welcher Instanz, welcher Autorität brauchte sich dann aber der Erleuchtete, der eine solche Beglaubigung in sich trug, noch zu fügen? Die Lehre von der Freiheit eines Christen gegenüber dem Gesetze war hier in Spanien keineswegs ein Kennzeichen des Luthertums; sie war auch dem Alumbrado vertraut, sie lag bei jedem Mystiker im Hintergrunde verborgen. Sie alle sind von einem hohen Gefühl ihrer religiösen Selbständigkeit durchdrungen. Die Erleuchtung schliesst die Vermittlung des Priesters nahezu aus. In allen Theorien des Seelengebetes, in allen Gebrauchsanweisungen desselben, tritt „der Priester“ als solcher in den Hintergrund, so erwünscht auch oft eine verständnisinnige Leitung des Seelenprozesses durch einen „Seelsorger“ erscheint. Wie viele solcher Leiter ihrer Seele hat nicht die heil. Teresa angenommen und wieder gewechselt! Es finden sich Laien ebenso wie Priester darunter. Sie äussert sich manchmal in einer Weise, als ob sie zweifele, ob es überhaupt notwendig und gut sei einen solchen Leiter zu haben, da der Unerfahrene voraussichtlich nur Schaden stifte; und wenn sie im Ganzen doch Wert darauf legt, so geschieht es, weil dadurch eine grössere Regelmässigkeit des Fortschreitens

verbürgt ist; wir können hinzufügen: weil in solchen nervös-erregten Zuständen die fortwährende wechselseitige Aussprache mit einem Arzt der Seele Bedürfnis wird. Der Priester ist hier nur Freund, die Beachtung seiner Vorschriften und die der kirchlichen Gebote nur eine Diätetik des Innenlebens.

Carranza hatte in den Niederlanden und in England sich vor allem in der Verfolgung der Ketzer hervorgethan; er hatte sich hier noch mehr als auf dem Lehrstuhl in Salamanka den Rang des Primas von Spanien verdient, aber selbst ein wiedertäuferischer Schwärmer würde sich kaum anders ausgedrückt haben als er, wenn er vom ewigen Sabbath der Seele spricht, der ein Vorschmack der Seligkeit sei und in der Gelassenheit bestehe, die dem heiligen Geiste den Eintritt in den Menschengeist bereite. Für diese Vollkommenen habe der äussere Sabbath keinen Zweck mehr, so wenig wie das Gebet des Mundes sich mit dem der Seele messen könne; nur um Aergernis zu vermeiden, heiligen sie ihn vor andern Tagen. Bei sämtlichen Mystikern findet sich auch in Spanien die unkatholische Geringschätzung aller Werke; diese können, da der Erdenstoff an ihnen klebt, gar nicht dem weltbefreiten Schauen an die Seite gestellt werden. Dies Freiheitsgefühl beschränkt sich bei den Mystikern auch nicht auf das religiöse Gebiet allein; die Anziehungskraft der Mystik bestand gewiss zum guten Teil darin, dass sie einen Anhalt zu einer individuellen Lebensgestaltung bot, während die Schranken sozialer Konvention in Spanien immer höher und unübersteiglicher wurden. Die heil. Teresa verweilte einst längere Zeit bei einer Dame aus den Grandengeschlechtern, die ihres Trostes bedürftig war. Es erschien ihr dieses Leben, das so gänzlich abhängig war vom Ceremoniell, welches auch die kleinste Aeusserlichkeit, die Verwendung jeder Minute regelte, völlig unerträglich. Sie sehnte sich nach der Freiheit ihrer Klosterzelle. So empfand die Stifterin des strengsten Nonnenordens, des der unbeschuhten Carmeliterinnen!

Es ist nun eine weitere Stufe, dass diese sublimierte Uebersinnlichkeit plötzlich in die Sinnlichkeit, in der sie vielleicht von jeher gewurzelt hat, umschlägt. Selbst Ortiz, der doch ein ganz reiner und aufrichtiger Schwärmer ist, glaubt seine Freundin Franziska Hernandez nicht höher erheben zu können, als wenn er erklärt, sie sei zu solcher Vollkommenheit gelangt,

dass Keuschheit für sie nicht mehr nötig sei. Das war theoretisch gemeint, aber es gab auch minder harmlose Erleuchtete, die diese Ansicht ins Leben übertrugen, wie jener Fraile, den Kardinal Ximenes einkerkern liess, weil er sich durch eine innere Offenbarung bestimmt glaubte, mit heiligen Nonnen Propheten zu erzeugen — einer der vielen Fälle dieses Wahnes, die in jener Zeit in ganz Europa begegnen.

Vor solchen Ausartungen wird das hohe Moralprinzip der Willensautonomie nie sicher sein, wenn es von rohen Händen erfasst wird; vollends von der Ansicht, dass der Geist die Fähigkeit besitze, zu höherer Einsicht auf dem Wege des Schauens statt auf dem des Denkens zu gelangen, war die Ausartung überhaupt unzertrennlich. Auch in diesem Punkt unterscheidet sich der orthodoxe und der ketzerische Mystiker um nichts. Bei Juan de la Cruz herrschte schon beinahe ein Hass gegen alles begriffliche Denken. Zu seinem Carmeliterkloster in Pastrana, dem alten Heerlager der Alumbrados, kamen die Studenten von Alcalá her in Schaaren, so dass er in der Universitätsstadt selber ein Collegium zu ihrer besseren Ausbildung in der Contemplation einrichtete. Da warnte er sie, in ihre religiösen Betrachtungen Vernunftschlüsse der Scholastik einzumengen, denn Gott wirke weit besser unmittelbar auf die Seele. Argumente der spekulativen Vernunft unter die Erleuchtung zu mischen, sei einer der schlimmsten Fallstricke des Satans. Carranza, der doch selber ein Gelehrter war, meinte, dass der Erleuchtete durch Intuition alle Dinge begreifen könne, und Ortiz ordnete sich der recht zweideutigen Franziska Hernandez völlig unter. Sie konnte zwar weder lesen noch schreiben, löste aber spielend alle Schwierigkeiten der Theologie, wusste den Inhalt aller verschlossenen Briefe und lenkte mit ihren Weissagungen den ganzen frommen Kreis. — Doch alles das sind Erscheinungen, die mit völliger Regelmässigkeit in der Mystik aller Zeiten auftreten!

Die Mystik als die intellektuelle ἄσκησις löst gewissermassen die körperliche Askese auf; diese versank als eine niedere Stufe vor ihr; aber die völlige Herrschaft des Geistes über den Körper bei einem echten Asketen alten Styles riss doch auch den spirituellsten Schwärmer zur Bewunderung hin; und was konnte es für den abenteuerlichen Sinn des Spaniers

überhaupt Anziehenderes geben als die Askese in ihren härteren, augenfälligeren Formen? So begegnet uns denn die Glorifikation der Selbstpeinigung auf Schritt und Tritt; in den Gestalten des Lebens wie in denen der Kunst. Nichts anderes hat dem Kardinal Ximenes die Macht über die Gemüter der trotzigen Castilianer verliehen, als dass er der strenge Bettelmönch blieb, auch als er der Regent des Reiches geworden war. Wo sich aber solche Askese mit der Verzückung vereinigte, da war das religiöse Ideal des Spaniers im 16. und 17. Jahrhundert vollendet. Die heilige Teresa ist viel zu sehr beschäftigt mit sich selber, als dass sie Zeit gewönne, viel auf andre einzugehen, aber sie macht eine Ausnahme, um San Pedro de-Alcantara zu schildern, den Bettelmönch, der das Wenige von Schlaf, das er sich noch nicht hatte abgewöhnen können, in seiner Zelle, die zu eng zum Niederlegen war, sitzend besorgte, der fast nur noch aus Knochen und dunkelgebräunter Haut bestand, der aber zugleich der ekstatischen Nonne allein die überirdischen Tröstungen geben konnte, deren sie bedurfte.

Zu dieser Bewunderung der Askese mag man nun auch jene leidenschaftliche Demut rechnen, die vielleicht der erste auffallende Zug der spanischen Frömmigkeit ist. Um der Erhabenheit der Gottheit inne zu werden, setzt sich der Mensch selber in seiner Vorstellung so tief wie möglich herab und weiss sich nicht genug zu thun in der Beteuerung dieser seiner Gesinnung. Fassen wir auch hier wieder allein das neben Ignatius Loyola's Aufzeichnungen bedeutsamste Denkmal des spanischen religiösen Lebens jener Zeit, die Schriften der Teresa, ins Auge! — Unermüdlich ist die Heilige, von ihrer Lauheit und Sündhaftigkeit zu berichten, sich als das verworfenste Geschöpf darzustellen. Ihr Beichtvater und Biograph Ripalda muss sich alle erdenkliche Mühe geben, um diese Selbstanklage in den Augen seiner Leser zu vernichten und namentlich jene berühmte Vision zu entkräften, in der Teresa den ihr in der Hölle bestimmten Platz sah — er war, nach dem Masse Dantes gemessen immerhin noch erträglich: eine enge, schmutzige und übelriechende Sackgasse, wie man sie in Toledo und Burgos wohl reichlich finden mochte.

Die Demut ist für Teresa Grundlage und Vorbereitung jeder Tugend und des Seelengebetes selber; aber sie wird auch

zur grössten Gefahr, sobald sie zum Kleinmut wird, der, wie der verzagte Ritter vor dem Abenteuer, so vor dem kühnen Aufschwung zu Gott zurückbebt, weil er sich unwürdig solcher That fühlt. Dieser „falschen Demut" und der „Dürre der Seele", die sie veranlasst, Jahre lang verfallen gewesen zu sein, beschuldigt sich Teresa vor Allem; über keinen ihrer Zustände hat sie mehr gegrübelt als über diesen.

Diese Demut muss sich auch in Handlungen äussern. Der Spanier, dessen Stolz schon durch den Schatten einer Herabwürdigung tötlich verletzt wird, fühlt doch das religiöse Bedürfnis, manchmal diesen Stolz völlig zu verläugnen. Schon die alten kastilianischen Könige, vor Allem Ferdinand der Heilige, setzten ihre Ehre darein, den Priestern beim Gottesdienst, beim Auto da Fe, bei der Tafel mit niederen Dienstleistungen an die Hand zu gehen. Das war wohl eine Erbschaft der Westgothenzeit, bedeutete aber jetzt keineswegs mehr die Unterwerfung des Königs unter die Hand des Priesters. Auch die aragonischen Könige übten die Sitte, durch welche sich das Oberhaupt der Kirche einmal jährlich als servus servorum bekannte: am Gründonnerstage wuschen sie zwölf Armen die Füsse. Alfons der Grosse übertrug dieses fromme Ceremoniell auch nach Neapel —; es ist mit anderweitigem spanischen Hofbrauch seitdem in allen katholischen Ländern heimisch geworden. Er machte seinen neuen Unterthanen, deren Frömmigkeit einen vom spanischen Ernste so verschiedenen Charakter trägt, nämlich den rauschenden, lärmenden, naiven und auch etwas burleskfrivolen, hiermit nicht geringen Eindruck; und mehr noch vielleicht wurde er bewundert, wenn er nach seiner heimischen Sitte das Sakrament, so oft er es auf der Strasse begegnete, bis in die Wohnung des Armen begleitete, zu dem es der Priester trug. Misst man einem religiösen Symbol überhaupt Wert bei, so besitzt ihn gewiss dieses, das die hochmütigste aller Nationen beständig daran erinnert, dass in der Verehrung des Göttlichen die Höchsten und Niedersten einander gleich sind. Unter allen Lehren der christlichen Ethik war dem Spanier keine so sehr in Fleisch und Blut übergegangen wie die, dass im Bettler Jesus selber dem Gläubigen gegenübertrete. Schrankenlose und oft gedankenlose Wohlthätigkeit ist aber zugleich einer der Züge, die ihn mit den Mauern und den Juden, mit

denen er die längste Zeit die Halbinsel hat teilen müssen verband. Man möchte hier manchmal von einem Cultus des Almosens sprechen: Miguel del Mañara, der Stifter der Kirche der Caridad in Sevilla, hatte, so erzählt Justi, nach einer stürmischen Jugend, wo er Babylon gedient und den Kelch der Lust getrunken, die Pflichten der Christenliebe mit heroischer Hingebung von Person und Habe erfüllt. Bei seinem Tode bestimmte er sein Vermögen, wie er es schon bei Lebzeiten ganz in den Dienst der Armen- und Krankenpflege gestellt hatte, für den Neubau eines Hospizes, das ein Haus für Trost und Zuflucht der Pilger und Armen und ein Hospital für Unheilbare sein sollte. Seinen Resten bestimmte der Stifter den Platz der Armen, im Portikus, und die Tafel erklärt, „dass hier Knochen und Asche des schlechtesten Menschen ruhen, den die Welt gesehen.“ In den Räumen dieser Kirche hat Murillo jenen Gemäldecyklus geschaffen, in dem er versucht hat, das Wesen der christlichen Ethik in allen ihren Aeusserungen zu schildern, wie einst Rafael den ganzen Umkreis des Denkens und Schaffens der Renaissance im grossen symbolischen Zügen in den Gemächern der Päpste beschrieben hatte.

In der spanischen Kunst lebt heute für uns die spanische Religiösität. In ihr mag man jene Züge, die wir hier aus dem Leben im Einzelnen zusammenstellten, anschaulich mit ewig gültigen Zügen sehen. Wer bedürfte auch vor Velasquez Christus an der Staupsäule noch eine Erläuterung darüber, was der Spanier unter dem Gebet der Seele verstand? Wenn wir die Verbindung von Askese und Verzückung als das religiöse Ideal der Spanier erkannten, so steht es leibhaftig vor uns, wenn Murillo den verwitterten, grauen Bettelmönch malt, dem sich auf seinem nächtlichen Gange durch die Strassen plötzlich die strahlende Schönheit des Christuskindes offenbart, das sich ihm selber zum Kusse in die Arme giebt. Nicht immer hat die spanische Kunst den Geist der Religiosität in solcher idyllischen, schlichten Weise, in der das Wunderbare als ein Selbstverständliches erscheint, gegeben, auch die Sprache des Pathos, der gewaltsamen, selbst verzerrten Anstrengung redet sie oft genug. Und in noch höherem Masse gilt dies von der Poesie, zumal dem Drama. Der Zug zum Erhabenen, oft Pomphaften lebt in ihr, wo sie einen religiösen Inhalt

anstrebt. Die Ader des burlesken Humors, die doch sonst bei dem Spanier noch reicher fliesst als bei dem Italiener, darf sich in der religiösen Poesie, ja überhaupt in der Religion, nicht geltend machen. Hier wird der Spanier sofort ernsthaft; das fröhliche Fabulieren, dem der Italiener auch hier huldigt, ist ihm fremd. Alle spanischen Heiligenlegenden sind langweilig. Auch jene herzgewinnende Einfachheit und Natürlichkeit des religiösen Empfindens, die uns sofort mit Murillo, neben Rafael dem liebenswürdigsten aller Maler, vertraut macht, sucht man vergeblich im heroischen, religiösen Drama und im Hymnenschwung eines Luis de Leon; wohl aber wird man sie in manchen der religiösen Volkslieder und der Autos sagramentales finden. Dass in diesen selbst die theologische Allegorie oft zum einfachen und sinnvollen Lebensbilde umgeschmolzen wird, mag man dem künstlerischen Vermögen wie der religiösen Innigkeit dieser Dichter hoch anrechnen. Der Verfasser des „standhaften Prinzen“ kann auch das anmutige Bild des jungen Gutsherrn geben, der mit zärtlicher Sorgfalt an die schlummernde Gattin denkt, indess er am frühen Morgen seinen Dienern die Befehle erteilt und die Bestellung des Ackers ordnet, ohne dass wir doch einen Augenblick bei diesem Stück frischen, gegenwärtigen Lebens vergessen, dass Christus, die Kirche und allerlei allegorische Tugenden mit diesen Personen gemeint sind. Es ist noch einmal der tiefliegende Zug orientalischen Wesens und Empfindens, der uns hier in seiner reinen Aeusserung anspricht. Der Hauch des hohen Liedes weht durch solche Dichtungen.

So mag man bis zuletzt in allen Gebieten des spanischen Lebens — und in welche spielte die Religion nicht hinein — diese Gegensätze und Widersprüche finden; das Rätsel, wie alle diese widerstreitenden Elemente dennoch einen Volkscharakter ergeben, der sich durch seine Geschlossenheit vor allen anderen auszeichnet, wird nur immer unlösbarer. Denn welche Kunst der Analyse vermöchte es, die Tiefen eines Volkswesens zu ergründen, und welche Kritik vollends dürfte sich unterfangen, zu entscheiden, was hier notwendig und was zufällig war oder was zum Segen oder Unheil ausgeschlagen ist? Die Geschichte spricht ihre Urteile, aber wir müssen uns begnügen, sie zu erläutern.

Ueberschaut man diese Gesamtentwicklung, die so verschieden von der des übrigen Europa trotz aller Parallelen im Einzelnen verlaufen ist, so mag es auffallen, wie gering bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts ihr Einfluss auf dieses übrige Europa gewesen ist. Nur die Vermittlung der arabischen Wissenschaft steht als das einzige bedeutsame Faktum da. Damit ein neuer tiefgreifender Einfluss auf das Abendland ausgeübt werde, bedurfte es nicht allein der Machtstellung, zu der die spanische Nation plötzlich emporgewachsen war, es bedurfte auch einer Persönlichkeit, in der sich diese spanischen Eigentümlichkeiten, alle Elemente dieser religiösen Entwicklung, vereinigten, und die ihnen eine Richtung auf eine allgemeine Wirksamkeit gab. Eine solche Persönlichkeit ist Ignatius Loyola; ein wahrer Microcosmus der spanischen religiösen Kultur. Seine Originalität als Denker war nur gering, aber er besass in höchstem Masse die Originalität des Organisators. Er verstand es, sich der verschiedenen Elemente dieses spanischen Lebens zu bemeistern, weil er an ihnen allen Anteil hatte, und er gab ihnen von Neuem die Richtung zur That. Man wird niemals durch ein einzelnes Wort die historische Stellung eines Menschen erschöpfen können, aber man kann sie dadurch in ihrem hervorstehenden Zuge charakterisieren, und so mag man von Ignatius Loyola sagen: durch ihn und durch seine Schöpfung, den Jesuitenorden, ist die Herrschaft des spanischen Geistes in der katholischen Kirche entschieden worden.

In ihm lebt jener nationale Zug: den unablässigen Glaubenskampf nach Aussen und Innen als die unabweisbare Forderung der Religion anzusehen. Das Abenteuer ist der Ausgangspunkt seines religiösen Wirkens und die straffe militärische Organisation ist ihr Resultat gewesen. Die Ziele dieses Glaubenskampfes hat er sich so phantastisch hoch, so erhaben wie möglich gesetzt. Die Begeisterung und die Rücksichtslosigkeit des Glaubenskampfes, zumal die skrupellose Verwendung lauernder Arglist, — wir haben sie zur Genüge kennen gelernt, wir werden diese nationalen Eigenschaften alle bei Ignatius wiederfinden. Aber auch von ihm und seinen Schülern gilt es, dass sie im Kampfe selber fortwährend und mit Absicht dem Einfluss ihrer Gegner unterliegen, dass sie

sich ihrer Waffen bedienen und deshalb ihrer formalen Bildung bemeistern. Nur ist jetzt nicht mehr mit der orientalischen Kultur allein die Auseinandersetzung nötig; die Weltwirksamkeit des Ordens erweitert auch dieses Feld der Aneignung. Für Ignatius selber ist die Auseinandersetzung mit den semitischen Religionen und Völkern, ist ihre Zurückdrängung, Bekehrung, Benützung noch immerhin eine wichtige Aufgabe gewesen.

Freilich mag man einen Widerspruch darin finden, dass es gerade ein Spanier war, der den internationalen Charakter seiner Stiftung und der Kirche überhaupt aufs Schärfste heraushob; doch that er es, indem er seine Genossen, die er ihre Nationalität aufzugeben beinahe verpflichtete, gleichsam hispanisierte. So hat er, der Schüler von Paris, auch die Formen der spanischen Neoscholastik aufgenommen; erst in seiner Gesellschaft sind sie fortgebildet worden, und hierdurch erst zur Herrschaft in der Kirche gelangt. Weit enger aber waren seine Beziehungen zur Mystik. Sein eigenes Denken war und blieb überwiegend in ihren Formen befangen, keine Richtung derselben, die nicht auch auf ihn Einfluss gewonnen hätte, aber auch keine, die er nicht in neuem und originellem Sinne zu verwenden gewusst hätte, in einem Sinne freilich, der die Mystik selber aufhob, der den sittlichen Kern in ihr beinahe vernichtete. Hier vor Allem liegt der Schlüssel zu seinem Wesen. Was ihm aber persönlich ganz zu eigen ist, das ist die durchgehende klare Zweckberechnung, die nach Aussen wohl kalt erscheint, im Innern aber doch den Impuls einer lodernden Leidenschaft birgt.

Man mag Ignatius in allen diesen Beziehungen mit der Charakterfigur des spanischen Mittelalters, mit Raimundus Lullus, vergleichen: die beiden bekehrten Ritter, deren einer zuvörderst in der Zurückgezogenheit das Exerzierbuch der Empfindung als seine Waffe ausdenkt, wie der andere das Exerzierbuch des Verstandes als die seinige, die beide von Missionsgedanken ausgehend durch sie dazu gedrängt werden, die jeweils neueste Ketzerei in der Christenheit selber mit ihren eigenen Mitteln zu bekämpfen, die beide alles Wissen nur als Vorbereitung für die That ansehen, aber eben deshalb auf die Ausbildung des Wissens den höchsten Wert legen, die

halb Mystiker halb Rationalisten die Wissenschaft von ihren Emanzipationsgelüsten abbringen und sie schärfer als zuvor in den Dienst der Kirche stellen möchten, beide endlich rastlose Organisatoren, unerschöpflich in Plänen, um ihre Ideen in die Wirklichkeit zu übertragen.

Unter den Legenden, die der verwundete Ignatius auf dem Schlosse von Loyola las, war wohl kaum eine Erzählung von Ramon Lull's Thaten und Ende. Was dem katalonischen und dem baskischen Ritter gemeinsam ist, zeigt sie vielmehr beide nur als Spanier; was sie trennt, lässt den Unterschied der Zeiten ermessen. Denn Raimund blieb Zeitlebens der fahrende Ritter der Scholastik und ein Dichter obendrein. Seine Stetigkeit hielt nicht gleichen Schritt mit seinem Erfindungsreichtum und die Disziplin des Denkens ersetzte nicht die des Willens, welche der spanische Soldat des 16. Jahrhunderts seinem Orden mitteilte.

Zweites Capitel.

Die religiöse Bewegung in Italien.

Eine Mannichfaltigkeit der religiösen Erscheinungen, weit verwirrender, als sie Spanien aufweist — dies ist der Eindruck, den Italien in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts macht. Zunächst fällt die grosse Anzahl jener Gebildeten ins Auge, die gleichgiltig gegen die Religion, feindselig gegen die Kirche gesinnt sind, sie aber als ein notwendiges Uebel und als einen Faktor im politischen Spiel mit Interesse betrachten. Dies sind die Varchi und Guicciardini und die ganze Schar der Weltleute. Man geniesst eine fast schrankenlose Freiheit der Debatte; die äusseren kirchlichen Rücksichten sind damals in Italien im Vergleich zu anderen Ländern bedeutend abgeschwächt, und die Entartung der kirchlichen Ordnung fordert geradezu die Kritik heraus. An dieser beteiligen sich ebenso diejenigen, die an Religion und Kirche nicht nur äusserlich festhalten, sondern auch wahrhaft glauben. Auch bei ihnen ist der Wunsch weitverbreitet, über alles, was das Menschenherz bewegt, Erörterungen und Reflexionen ergehen zu lassen. Der Einzelne mag nach einer Art allgemeiner Uebereinkunft im Punkte der Religion wie auf jedem Gebiete der Bildung zusehen, was er sich von religiösem Stoff zueigne, wie er sein Empfinden ausbilde. Eine Fülle verschiedenartiger geistiger Interessen stürmt auf den Einzelnen ein und verlangt eine Berücksichtigung, die auch das in der Tiefe des Gemütes ruhende religiöse Bewusstsein umgestalten muss. Rechnen wir hinzu, dass neben den Kreisen, in denen eine rasche, fieberhafte Bewegung des geistigen Lebens

herrschte, andere standen, die abseits dieses Treibens, unberührt und unerschütterlich in ihrem althergebrachten Gange beharrten, so ergiebt das Alles das Bild eines bunten Durcheinander der Meinungen und Bestrebungen, wie erst unser Jahrhundert es wieder in ähnlicher Weise zeigt.

Der Kultur der Renaissance in Italien haftet ein Verhängnis an, das nur halb verschuldet war: Ihre Wurzeln reichten nicht in die Tiefe des Volkes. Auch von einer wirklichen religiösen Bewegung der Massen des Landvolkes und der niederen städtischen Bevölkerung ist nicht die Rede; selbst wenn die grössten Veränderungen in den höheren Schichten der Gesellschaft stattgefunden hätten, bis in diese Tiefen wären sie nicht gedrungen. Denn entwicklungsloser als irgend ein anderes europäisches Volk ist die Masse der Italiener von jeher gewesen; eine unveränderliche Naivetät im Guten und Schlechten lässt sie beharren, wie sie immer war, gewährleistet ihr selber Zufriedenheit und Gesundheit, bewahrt den höheren Klassen, die sich leicht ab- und aufbrauchen, eine Quelle der Verjüngung, aber schliesst sie auch von allem Fortschritt, von jeder neuen Errungenschaft des geistigen Lebens aus.

Das christlich-katholische Ideal der Heiligung des Gemütes durch die Entsagung hat sich dem italienischen Volke tief eingeprägt. Es hat immer ehrlich daran geglaubt und sich durch alle Enttäuschungen im Einzelnen nicht irre machen lassen. Aber auch zur Entsagung gehörte die Naivetät, wenn sie volkstümlich werden sollte. In diesem Sinne ist der heilige Franziskus die eigentliche Verkörperung der italienischen Volksreligiosität; gerade die naiven Züge seines Wesens nahm die Legende mit Vorliebe auf und spann sie weiter; die Naivetät konnte hier bis zur Tändelei gehen. Der Phantasieeindruck, den der heilige Asket machte, war immer unwiderstehlich; wenn bei den anderen abendländischen Völkern die mit elementarer Gewalt auftretenden Bussbewegungen immer nur gelegentlich, als Zeichen tiefgehender Erschütterungen, erscheinen, so reissen sie bei den Italienern eigentlich nie ab. Der letzte Bussprediger von europäischer Wirksamkeit, der überall, wo er erschien, die Massen zu packen wusste, ist eben ein Italiener gewesen: der Sohn einer bäuerlichen Republik, der sich in

seiner Heimat darin geschult hatte, Bauernfehden zu versöhnen, Blutschuld zu sühnen, Obrigkeiten zu reformieren, harte Gemüter zu zermalmen und Eifer zu guten Werken zu entzünden: Johann von Capistrano. Er blieb Zeitlebens der Bauer aus den Abruzzen.

Im Uebrigen aber war und ist die italienische Volksreligiosität ein leicht verschleiertes Heidentum. In einem solchen fanden nun einmal Phantasie und Naivetät, die Grundeigenschaften dieses Volkstums, ein unvergleichliches Feld der Bethätigung. Jenes ursprüngliche religiöse Bedürfnis herrscht hier unverändert: das Ueberirdische irdisch zu gestalten, es mit aller Fülle des Lebens auszustatten und es deshalb auch fortwährend ins Leben zu mengen; es ist der antike Zug der Religiosität. Ein ängstlicher Fetischismus, der mit Beschwörungen, Amuletten und Zeichen die überall lauernden dämonischen Gewalten und Einflüsse abwehren will, und ein bunter Heiligendienst, der sich am Liebsten in burlesken und grotesken Wendungen ergeht, finden hier ganz gut neben einander Platz. Es herrscht die Vorstellung eines nahen, persönlichen Verhältnisses, das denn auch Scherz, Zank und gelinden Zwang nicht ausschliesst, zu dem jeweils bevorzugten Heiligen. In der Ausgestaltung des Kultus, sei es zu feierlichem Pomp, sei es zu lautem Festjubel, sei es zur Schaustellung der Busse, jedenfalls aber immer zum reichen, gerundeten Bilde, hatte der Italiener die Antike sogar überboten. Jedes Dorf bewährte in diesem Punkte künstlerische Begeisterung. Hierzu trat nun als weiteres Element der volkstümlichen Religiosität die unbedingte Priesterverehrung. Sie geht über das, was die spanische Religiosität zeigt, weit hinaus. Der Italiener ist nicht fanatisch wie der Spanier, der Glaubenskampf ist ihm keine Tradition, aber sein Zutrauen zu dem Vermittler der göttlichen Geheimnisse ist schrankenlos. Man sieht nicht, dass während der Renaissance trotz der beispiellosen Verwahrlosung der Pfarr- und Klostergeistlichkeit sich deren Einfluss auf die Massen im Geringsten vermindert hätte. Nur die immer schwache Kenntnis des christlichen Glaubens beim Volke schrumpfte damals auf ein Minimum ein oder verlor sich ganz. Aus dem hochgebildeten Toscana hören wir später von den Jesuiten, dass sie ganze Schichten der Bevölkerung,

namentlich in den Maremmnen trafen, die weder eine Ahnung vom christlichen Glauben hatten, noch sich eines Heilsmittels der katholischen Kirche bedienten.

Mit behaglichem Gleichmut sahen die gebildeten Stände während der ganzen Renaissancezeit auf diese Zustände. Wenn Humanisten und Novellisten auf den Aberglauben schelten, so geschieht es meistens mit höhnischem Achselzucken oder mit lachendem Munde; und die Freiheit des Spottes gegen die Geistlichkeit wurde wohl wesentlich auch deshalb zugelassen, weil sie für die Verspotteten so ungefährlich war. Nur in Neapel mischt sich bittere Klage in diese Schilderungen und versetzt selbst die unmoralische Novelle noch mit sittlicher Entrüstung über Mönche und Priester, weil hier der Volksaberglaube eine lästig empfundene Macht war, mit der ein jeder rechnen musste, wenn sie ihn nicht bedrohen sollte. Aber nirgends findet sich der leiseste Versuch, an diesen Dingen etwas zu ändern. Und schliesslich leistete dieses naive Heidentum des Volkes dem beabsichtigten der Humanisten den grössten Vorschub. Es verhalf ihnen dazu, dass das Gewand der klassischen Mythologie, dessen sie für ihre Stoffe bedurften, nicht bloss erlogene Draperie war. Sie können ihre Schutzheiligen und deren Feste anmutig besingen, ohne dabei weder der christlichen Gegenwart noch der heidnischen Vergangenheit etwas zu vergeben.[1]) Sie können sogar gleich der antiken Mystik in vollem Ernste die Heidengötter recipieren und ihnen als Gestirngeistern in den reineren lichteren Sphären ihren Platz anweisen.[2]) Ja, in einer seiner wichtigsten Gedankenreihen über Schicksal, Glück und Weltregierung tauchen bei dem Führer des süditalienischen Humanismus, bei Pontan, die volksmässigen, religiösen Antriebe des christianisierten Heidentums auf: Früher die Heiden und jetzt ebenso die Christen, urteilt er, haben ganz klug daran gethan, von den einen Göttern dies, von den andern jenes zu erbitten, und wenn sie es erlangt, ihnen dafür zu danken. Sie seien überzeugt gewesen, dass jeder Gottheit ihre Aufgabe und besondere Macht innewohne.[3])

Das Bild ändert sich, sobald wir uns zu dem geistigen Mittelstand wenden, zu jenen Schichten der Bevölkerung, die vom gewerbetreibenden Kleinbürger bis zum städtisc

Patriciat reichen. Die Adligen der Seggi in Neapel, die Mehrzahl der Nobili und des begüterten Handelsstandes in Venedig, die alten Florentiner, die so konservativ, zäh und stolz, an den republikanischen Traditionen ihrer Heimat festhalten, die erbgesessenen Bürger der Landstädte, die von der schmalen Rente ihrer zum Teilbau ausgethanen Güter leben — so verschieden in Lebensstellung und Lebensauffassung diese Kreise sind, sie besitzen doch alle ein gewisses gleichmässiges geistiges Niveau. Für sie stehen die religiösen Interessen entschieden im Mittelpunkt ihres Denkens; aber gewöhnt an ein festgeregeltes, auf pünktliche Thätigkeit gegründetes Leben, halten sie die Phantasie strenger im Zaume als die Stände über und unter ihnen. Sehr lebhaft und energisch empfinden sie die Zerrüttung der Geistlichkeit und fordern eine Besserung, sei es auch nur für ihre Stadt; dafür spricht jede der zahlreichen Chroniken, die aus diesen Kreisen hervorgegangen sind; auch ist ihr Blick weit genug, um sie zu vergewissern, dass diese Verderbnis von oben herrührt. Sie lachen wohl auch einmal mit den Novellisten über diese Zustände, aber im Ganzen ist es ihnen eine ernste Sache darum. Im Einzelnen giebt es hier zahlreiche Abstufungen von einer ziemlich rationalistischen Aufklärung bis zur Bigotterie; nur irgend eine Neigung zum Radikalismus findet sich nicht. Selbst die traditionelle Freigebigkeit gegen die Kirche hat in jener Zeit wohl kaum im Bürgerstande abgenommen. Die geschäftsmässige pünktliche Frömmigkeit war von jeher in die Lebensführung mit aufgenommen, die Interessen der Kirchen, Klöster und Stiftungen sind zudem tausendfach mit denen des Bürgertums verwoben, ein grosser Teil des Bildungsstoffes, über den diese Stände gebieten, kommt ihnen noch durch geistliche Vermittlung zu. In allem Besten, was die Bildung des Bürgerstandes besitzt, beruht sie noch auf dem grossen nationalen Gedichte Dantes, das wie kein anderes die Fülle irdischen Lebens mit den Idealen einer übersinnlichen Welt zu vereinigen, sie zu ihnen zu erheben weiss. Wohl übte damals Dante in den Kreisen, die sich ganz der humanistischen Bildung hingegeben hatten, nicht mehr denselben Einfluss wie früher, aber für den gesamten Mittelstand blieb die göttliche Komödie das Bildungsmittel als solches. Und wie ihn Rafael dargestellt hat, auf

der Disputa unter Papstkronen und Bischofsmützen allein mit dem profanen Lorbeer geschmückt, so stand er vor dem Bewusstsein des Florentiner Bürgers: ein Lehrer der göttlichen Geheimnisse, ein Prediger christlicher Sitte und ein zürnender Prophet wider die Entartung der Kirche. Man möchte sagen: für das religiöse Leben der Italiener blieb während der ganzen Renaissancezeit Dante bedeutsamer als die Bibel.

Unter solchen Umständen ist es begreiflich, dass auch im Italien der Renaissance niemand grössere Verehrung besitzt als ein tüchtiger Bischof, der seine Geistlichkeit in Zucht und Ordnung zu halten weiss, das Kirchenvermögen mehrt und zum Nutzen der Armen verwendet, der seine Autorität benutzt, um die Zwistigkeiten der Bürger einzudämmen und den Machthabern Respekt einzuflössen, Männer wie der heilige Erzbischof Antoninus in Florenz. Es wohnte diesen Bürgern, auf denen die autonome Verwaltung der Städte beruhte, meistens die ganz deutliche Erinnerung bei, dass sie ihre Stellung einst unter der Führung der kirchlichen Gewalten erkämpft hatten. Die Chroniken, die für sie bestimmt sind, zeigen die Vergangenheit alle in guelfischer Beleuchtung.

Auf diese Kreise stützten sich daher auch jene grossen Prediger, die sich nicht begnügten, vorübergehende, mächtige Gemütserschütterungen auszuüben, sondern mit einer gründlichen Sittenreform eine Ordnung der staatlichen Verhältnisse verbinden wollten, die jene dauernd verbürge. Die Rolle des Epimenides, des Entsühners und Friedenstifters, der als ein Gottgesandter aus der Ferne herbeigeholt wird, muss der bedeutende Prediger fortwährend zu übernehmen bereit sein; die Geschichte fast jeder italienischen Stadt zeigt mindestens einmal eine solche Episode und fast immer wird sie als die grösste historische Erinnerung betrachtet.

In diesem Bürgertum wurzelt auch der grösste aller dieser Bussprediger und religiösen Staatsordner, Savonarola.[4]) Er hat den Gedanken einer republikanischen Theokratie, den die andern gleichsam nur hilfsweise ergriffen hatten, mit Konsequenz ausgebildet und ist für ihn zum Märtyrer geworden. Man mag wohl sagen: er hat ein schlummerndes Ideal, dessen sich diese wenig reflektierenden Menschen nie deutlich bewusst geworden waren, erweckt. Darum ist aber sein

sichtskreis in allen andern Dingen der enge, zugleich des Mönches und des Kleinbürgers, geblieben; er besitzt noch mehr soziale als religiöse Intoleranz. Seine Anhänger gehören fast durchaus dem Alt-Florentinertum an, welches sich so zuversichtlich, gleichsam von Dante beglaubigt, als alleinberechtigt in seiner Stadt ansah. Darum hat auch dieser religiöseste aller Italiener in dem irrreligiösesten, in Macchiavelli, einen so aufrichtigen Bewunderer gehabt; denn Macchiavelli ist der grösste Lobredner, den dies Altbürgertum gefunden hat. Tiefer war die Bedeutung der Religion für ein Volks- und Staatsleben, war die politische Bedeutung religiöser Heroen bisher nie erkannt und nie höher gepriesen worden als von dem Florentiner Staatssekretär; wenn er sie trotzdem immer nur als Mittel betrachtet, so ist das eben die Ehrlichkeit eines Menschen, der selber ohne religiöse Bedürfnisse ist.

Von einem Mönchskloster war die Reform Savonarolas ausgegangen; dass er ein musterhafter Mönch war, schuf vor Allem seine Autorität; an der Lehre oder an den hergebrachten Sittlichkeitsidealen der Kirche auch nur im Geringsten zu rütteln, kam weder ihm noch seinen Gesinnungsgenossen in den Sinn. Seine Partei bestand weiter als eine religiös-politische Gruppe von Missvergnügten, mit dem Groll gegen alle geistlichen und weltlichen Tyrannen und gegen alle gebildeten Freigeister im Herzen, aber ohne viel Kenntnisse in der Dogmatik und mit einem gründlichen Abscheu vor aller Ketzerei.[5]) Anderwärts aber hat gerade in diesen bürgerlichen Kreisen die Anregung der Reformation vielfach Nachklänge gefunden, zumal im nördlichen Italien. Viel tiefer konnte sie hier ins Volk gehen, als das in Spanien der Fall war; denn hier war die Orthodoxie wenigstens nie Nationalsache gewesen.

Wesentlich kam es aber in der Renaissancezeit doch immer auf die Stellung der Träger des Bildungsfortschrittes an, auf die Humanisten und die, welche zu ihnen hielten. Bei ihrer Entstehung hatte diese neue Bildung auch eine entschiedene religiöse Wendung genommen. Sie hatte die Fragen des Glaubens keineswegs bei Seite gelassen. Wenn Petrarca mit seinem grossen Vorbild Augustin alle Schwächen des ...chen teilt, so hat er doch auch von ihm die ernste un-

ablässige Arbeit an sich selbst, um ein festes Verhältnis zu den höchsten Fragen zu gewinnen, gelernt. Er hatte sich mit Eifer gegen jene Form der Philosophie gewendet, die er in Italien damals zur Herrschaft gelangen sah, gegen die radikale Aufklärung des Averroismus. Er erblickte und bekämpfte in ihr zunächst die Geschmacklosigkeit; aber mit diesem ästhetischen Widerwillen verband sich der religiöse Protest gegen die rationalistische Behandlung der Thatsachen des Glaubens. Schärfer als die orthodoxen Scholastiker trennte er die Gebiete des Glaubens und des Wissens, und indem er in den Bahnen der Alten wandelnd die ethischen Empfindungen zugleich zu ergründen und zu veredeln suchte, erfreute er sich der Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre, zu der er überall gelangte. So empfahl sich die neue, auf der Altertumswissenschaft aufgebaute Bildung der Kirche ausdrücklich durch ihre grössere Ungefährlichkeit, ja Nutzbarkeit im Vergleich mit dem entarteten Schooskind, der scholastischen Philosophie.

Wohl schlug der Humanismus bald auch noch andere Bahnen ein. Er nahm es ernst mit der Wiedererweckung der Antike, er emanzipierte sich von dem christlichen Sittlichkeitsideal der Askese, er verachtete alles, was der schönen Form der klassischen Diktion ermangelte, er untersuchte zweifelnd die Rechtsansprüche der Kirche selber. Zur Herrschaft ist aber doch, auch nur innerhalb des Humanismus selbst, diese radikale Richtung nie gelangt. Für die Mehrzahl, und gerade für die Bedeutendsten unter den Humanisten, bleibt die Religion nicht nur ein Gegenstand der Ehrfurcht, sondern sie suchen auch wie ihr Ahnherr Petrarca ihren eigenen Studien die Beziehung zu etwas Höherem zu geben, indem sie ihre Bedeutung für eine geläuterte Auffassung des Christentums betonen. Das ist der Grundgedanke des Florentiner älteren Humanistenkreises. Mochte auch für manches Mitglied wie für Poggio der polternde Klerikalismus nur eine Parteisache sein und mochte auch ein offenkundiger Heide wie Carlo Marsuppini hier Duldung und Freundschaft finden; die Grundstimmung gaben doch die Frommen, die Manetti und Traversari, an.

Mit anderen Mitteln haben die Mitglieder der platonischen Akademie von Neuem nach demselben Ziele gestrebt; selbst

im halbheidnischen Neapel hat sich ein Pontan wenigstens in seinem späteren Leben der Aufforderung nicht entzogen, seine Auseinandersetzung mit der christlichen Religion zu treffen, nachdem hier unter Alfonso überhaupt die theologische Seite noch überwogen hatte; auch in Venedig behielt der Humanismus eine entschieden christliche Färbung. Und so stark war überall diese Richtung, dass das Papsttum mit Recht hoffen konnte, sie zu einer neuen, kräftigen Stütze zu verwerten. Auch sind die Humanisten auf dem Stuhle Petri immerhin die würdigsten Vertreter des Papsttums in jener ganzen Epoche gewesen. Es war der einzige fruchtbare Gedanke in jener Zeit des kirchlichen Verfalles: das Papsttum an die Spitze dieser geistigen Bewegung zu bringen. Auch ist nicht einzusehen, was diese Rezeption des Humanismus in der Kirche durch etwaige weitere Paganisierung und Verweltlichung geschadet haben sollte, hat doch auch die Reformation und das restaurierte Papsttum die gleiche Richtung festgehalten, festhalten müssen.

Jedoch nicht auf das grössere oder geringere Mass von Anerkennung, sondern darauf kommt es an, was die neue Renaissancebildung der Religion leisten sollte und was sie leistete. In einer Zeit, die den Nachdruck auf die schöne Form legte, und den Wert des Inhaltes nach dem Gewande beurteilte, in dem er sich darstellte, waren es auch formale Dienste, die zunächst begehrt wurden. Ganz ehrlich war man davon überzeugt, dass die ästhetische Läuterung des religiösen Empfindens eine Reform desselben bedeute, und man musste es demgemäss als ein bedeutsames Ziel ansehen, die dichterische Veredlung auch den christlichen Stoffen zukommen zu lassen. Selten ist ein Gedicht mit grösserer Spannung erwartet, von seinem Verfasser selber mit geheimnisvollerer Würde als ein Schatz gehütet worden als Sannazaros geistliches Epos de partu virginis. Man erwartete die grössten Wirkungen von diesem „Messias“ des sechszehnten Jahrhunderts: „Ein Licht, das sein Auge kaum ertragen könne, scheine ihm von diesem Werke auszugehen“ schreibt der Augustinergeneral Aegidius, der sich selber um solche ästhetische Gestaltung der heiligen Geschichten viel bemüht hatte. Er stellt es hoch über alles, was die Alten je geschrieben:

Schmucklos sei die Bibel gewesen; jetzt erscheine auch das Heilige, wenn dies erlaubt sei zu sagen, schöner." Das aber beruhe auf der Gesinnung, mit der Sannazar geschrieben, den Frömmigkeit, nicht Ruhmbegier getrieben habe. Diese geistlichen Hymnen, Eklogen und Epen der Renaissance haben unter den Erzeugnissen der neulateinischen Dichtung vielleicht den grössten Leserkreis auch ausserhalb Italiens gefunden; selbst ein Talent mittleren Ranges, wie Baptista Mantuanus, konnte durch sie eine europäische Celebrität werden.

Unmittelbarer spricht zu uns die religiöse Lyrik in italienischer Sprache. — Ein Name gelte hier für alle: Vittoria Colonna. Ihre ganze Dichtung ist ein einziger Akkord in immer neuen Variationen, wie sie denn auch fast nur ein Symbol, ein Bild, das der Sonne, verwendet hat. Die Liebe zu dem Gatten, der Sonne die ihr Leben durchleuchtet hat, dem unwandelbaren Gestirn zu dem sie aufblickt, als sie ihn sich entrissen sieht, wird ihr zum Sinnbild des Höchsten. Fast unmerklich gehen diese ernstesten aller Liebesgedichte trotz ihrer äusserlichen Trennung von den religiösen über in die Verehrung Gottes, wie sich die irdische Liebe selber verklärt und verliert in der himmlischen. Dieses Grundthema der italienischen Lyrik, das von dem, der es einst gefunden hatte, von Dante, auch am vollkommensten behandelt worden ist, klingt überall nach in den Sonetten Vittorias wie in vielen ihres Freundes Michel Angelo, in den Erörterungen und Hymnen der Platoniker wie in der erhabenen Rede über die Liebe in Castigliones Cortigiano; und es lässt uns überall empfinden, dass in der Tiefe des italienischen Geistes ein unerschütterlicher, religiöser Idealismus ruhte, der, dem Gefühl für das Schöne nahe verwandt, wie dieses das ganze Leben zu veredeln und harmonisch zu gestalten vermochte. Wie versinkt alle die grüblerische, skrupelvolle, gewaltsame ekstatische Mystik der Spanier vor dieser ruhigen Klarheit, für die der Zwang des Sonettes nur die feste krystallene Schale ist. Teresa's qualmende Glut reicht nicht hinan zu Vittoria's lichter Sonnenhöhe!

Auch andere religiöse Empfindungen kamen in der Dichtung zur Aussprache. Durch den leichtgeschürzten Scherz im Morgante bricht der Ernst der religiösen Erörterung und selbst

die Innigkeit des Gebetes hindurch. Der Meister des Spottes, der Vorgänger Rabelais', hält wohl auch hier seine ätzende und zersetzende, offene oder versteckte Kritik bereit, aber man braucht ihn nur mit seinem ersten französischen Nachfolger zu vergleichen, um zu sehen, was die religiösen Fragen auch für den aufgeklärtesten Italiener noch bedeuteten.[6])

In ganz anderem Masse als der Dichtung fiel der bildenden Kunst die Aufgabe zu, die religiösen Ideale zu gestalten. Wie sie diese Aufgabe gelöst hat, wie sie dem Christentum ihren Dank abgestattet und welche Dienste sie insbesondere dem Katholizismus geleistet hat und noch leistet, das ist die bekannteste aller Thatsachen. Gewiss war es nicht nötig, dass der Künstler, der die Frömmigkeit malte, auch selbst fromm empfand, obwohl wir von den bedeutendsten wissen, dass ihr Schaffen und ihr Empfinden in Einklang standen; aber was er malte und meisselte, musste empfunden und so von ihm gesehen sein. So hat denn die italienische Kunst die ganze grosse Skala der religiösen Gefühle von den schlichtesten bis zu den erhabensten mit unvergleichlicher Vollständigkeit dargestellt, sie hat aus den feststehenden Scenen, — um das Bild zu brauchen, das Michel Angelo vom Schaffen des Bildhauers anwendet — die in ihnen enthaltene, schlummernde Seele befreit, sie hat selbst die abstrakten theologischen Gedanken und die geschichtsphilosophische Betrachtung des Christentums aufzuschmelzen und zu gestalten gewusst. Wie weit sie in ihrem Streben nach der höchsten Vollkommenheit auch selber fromm gewesen sei, darüber hat sich der grösste ihrer Meister in seinen Sonetten und namentlich in der berühmten Unterhaltung mit Vittoria Colonna ausgesprochen. Nur das Göttliche in der Knechtsgestalt dem menschlichen Elend unterliegend, der Gedanke, welcher das deutsche religiöse Bewusstsein und die Kunst, die ihm diente, am tiefsten ergriff, ist freilich der italienischen Kunst der Renaissance fremd geblieben. Auch der Gekreuzigte leidet hier als ein Gott. Aber es hat doch wohl unbewusster Einwirkungen lutherischer Ansichten bedurft, um Vittoria jene niederländischen Darstellungen als „frömmer" erscheinen zu lassen.[7]) In dem Wunsche nach einer kirchlich-feierlichen Frömmigkeit scheint man andrerseits wenn auch nur ganz flüchtig, selbst den rituell-starren Formen

der Byzantiner Interesse zugewandt zu haben. Wenn die Kolonie geflüchteter Griechen im fünfzehnten Jahrhundert ihre Kirche in Neapel nach ihrer orthodoxen Weise mit der Bilderwand versah, so hat das wohl nur wie alles Fremdartige die Neugier erweckt; etwas anderes aber war es, wenn Johann Peter Caraffa, indem er die echten Eremiten, die noch wie zu Hieronymus Zeiten auf den Klippen Dalmatiens hausten, nach Italien verpflanzte, sie zugleich veranlasste, ihre heimische Kunstübung mitzubringen und zu pflegen.[8]) Die Kunst der Gegenreformation ist dann freilich — nicht zuletzt unter dem Einfluss der Jesuiten — gerade den entgegengesetzten Weg gegangen.

Tiefer noch als die Verehrung für die schöne Form hat in der italienischen Renaissance das Bestreben gereicht, zurückzugehen auf die ursprünglichen Quellen der Bildung, und die zwischenliegenden Zeiten und ihre umgestaltende Entwicklung zu überspringen. Aber fast nur den Quellen der weltlichen Bildung, nur der Betrachtung des Altertums, ist diese Richtung zu Gute gekommen. Das eben war der deutschen Reformation vorbehalten, dieses Prinzip in der Religion anzuwenden. Auch was der grosse Humanist, der wenigstens gelegentlich solche kritische Aufgaben in Angriff nahm, was Lorenzo Valla geleistet hatte, ist erst in Deutschland als Saat aufgegangen. Seine eigenen Landsleute glaubten nicht an den Ernst dieser Bestrebungen, auch die Freigeister unter ihnen setzten bei Valla nur einen herostratischen Dünkel voraus. So liessen sie die Emendationen zum neuen Testament in Vergessenheit geraten und sahen die kritische Vernichtung der Constantinsfabel nur als ein Gelegenheits-Pamphlet an. Auch weiterhin kommt Ingrimm und versteckter Spott gegen die Kirchenlehren gelegentlich vor, Kritik aber fast niemals. Ein halber Grieche, Antonius Galateus in Lecce, der seinen Sonderstandpunkt verteidigen, der das Recht einer Minorität in der Kirche wahren musste, richtete von diesem Standpunkte aus seine kühne Kritik alsbald gegen die Autoritäten dieser Kirche selber und suchte einen unabhängigen Standpunkt, der den Forderungen der neuen humanistischen Bildung entsprach;[9]) aber er hat sich mit seinem merkwürdigen Dialog Eremita nicht an die Oeffentlichkeit gewagt.

Sogar das Ideal der ursprünglichen christlichen Gemeinde äusserte in der Renaissancezeit nur geringe Kraft. Franziskus war einst von ihm ausgegangen, und neben dieser orthodoxen Rückkehr zur Armut und Einfalt der ersten Christen hatten im 13. Jahrhundert ketzerische Schwärmersekten, das gleiche Ziel verfolgt. Bei den jetzt üblichen Reformen, unter denen die des Observantismus von Italien ausgehend im ganzen Abendland mit Begeisterung aufgenommen wurde, handelt es sich nur noch darum, zu den ursprünglichen Anordnungen des Ordensstifters zurückzukehren.

Um so tiefer wurzelte ein anderes Bedürfnis: Die christliche Religion in Einklang zu bringen mit der Philosophie und hiermit zu einer harmonischen Weltauffassung zu gelangen. Die Scheidung der beiden Gebiete befriedigte doch nur die Wenigsten; die Versuche eine Brücke zu schlagen geniessen entschieden der grösseren Sympathie. Die ganze Philosophie der eigentlichen Renaissancezeit ist entweder Ethik oder Religionsphilosophie, also auch immer ausgesprochen oder stillschweigend Auseinandersetzung mit dem Christentum. Vieles war gerade hier überkommenes Gut. Wo radikale Ansichten wie die Läugnung der Unsterblichkeit bedingt und wohl verklausuliert auftreten, sind gerade sie nicht neu sondern die Ausläufer der grossen Gedankenbewegung des 13. Jahrhunderts. Pomponazzo ist nur der letzte einflussreiche Schüler des Averroës; und averroïstische Doktrinen sind es, gegen die das Lateran-Konzil nochmals für nötig findet, die individuelle Unsterblichkeit der Seele genauer zu formulieren. Der ethische Radikalismus, der die schrankenlose Willkür des Individuums, die im Leben der Renaissance nur zu oft herrschte, als Prinzip auf den Thron setzt, hat seine wissenschaftliche Behandlung doch nur als Problem gefunden; auch Lorenzo Valla ist nicht weiter gegangen. Der tiefgewurzelte Schicksalsglaube vollends sucht immer noch einen Anschluss an das Christentum, und die Kritik, die sich gegen ihn richtet, will seine Bekenner auch immer damit überführen, dass sie ihnen die Unvereinbarkeit ihrer fatalistischen oder astrologischen Ueberzeugung mit einem theistischen Christentum darlegte. Alles in Allem hat der Humanismus selbst in seinen Unbedingtesten nie den Mut der rücksichtslosen philosophischen Negation gewonnen, wie jene

„Epikuräer“ des 13. Jahrhunderts sie übten, die in Dantes Hölle die Qualen der Feuergräber dulden. Er hat nicht einmal aus sich eine rechtschaffene Ketzerei hervorgebracht. Er war daher auch kein Feind für die restaurierte Kirche der Gegenreformation; er brauchte nur wieder von einem unzuverlässigen Bundesgenossen zu einem gehorsamen Diener herabgewürdigt zu werden.

Ein Bundesgenosse mit dem vollen Gefühle seines eigenen Wertes und der Bedeutung seiner Hilfe, aber doch mit dem von vornherein feststehenden Entschlusse zu helfen, war die wiedererweckte Philosophie des Altertums in ihrer glanzvollsten Erscheinung, in dem Florentiner Platonismus, gewesen. Seine bedeutendsten Vertreter, Ficinus und Pico, wollen auch gar keine neue Philosophie, sondern eine synkretistische Theologie schaffen, in der ausser der griechischen Philosophie auch noch die Theosophie des Morgenlandes in ihrer letzten Umformung, der Kabbala, Platz fand; sie nehmen damit in der That die Arbeit des Neuplatonismus und der christlichen Gnosis wieder auf. Wenn sie nun hierbei das specielle Dogmen der Kirche entweder ausser Acht lassen oder in einem idealen Theismus verflüchtigen, so thaten sie damit doch nichts anderes, als was die spekulative Religionsphilosophie zu allen Zeiten gethan hat; irgend eine, noch so leichte Opposition lag nicht in ihrem Sinne.

Dass wir in allen vollendeten Schöpfungen der dichtenden und bildenden Kunst der Hochrenaissance den Einfluss dieses Platonismus entweder nachweisen oder doch ahnen können, beweist uns, dass er sein Ziel erreicht hat: eine Weltanschauung zu sein, die den Besten dieses ästhetischen Jahrhunderts Genüge that. Worin seine Schwäche bestand, das haben seine Hauptvertreter in ihrem eigenen Leben tragisch erfahren müssen. Sie alle sind durch das Auftreten Savonarolas aus ihrem Wege gebracht, entweder geknickt oder unterworfen worden. Die religiöse Spekulation zerstob, als sie sich das religiöse Erlebnis gegenübersah, mochte *sie* noch so weit, *jenes* noch so enge sein. Denn im Erlebnis liegt die Quelle aller Religion, und das Christentum zumal ist darauf gebaut, dass die Thorheit der Kinder Gottes die Weisheit der Welt überwinde.

Was war es nun, was der Renaissancezeit, während i

ihr so viele religiöse Antriebe vorhanden waren, gefehlt hat? — Sie hat hier so wenig wie anderwärts mit allem Geist und guten Willen vermocht, irgend eine haltbare, dauernde Organisation zu Stande zu bringen; sie hat der Kirche nach keiner Seite eine neue, entschiedene Wendung zu geben vermocht. So viel Ansprüche die neue humanistische Bildung auch sonst erhob, diesen Ehrgeiz hat sie nicht gehabt.

Und lagen hier nicht in der That unvereinbare Gegensätze vor, die man wohl neben einander dulden aber nimmermehr mit einander ausgleichen konnte? Sobald man es mit der Herstellung der antiken Bildung ernst nahm und nicht nur bei der Nachahmung der Form stehen blieb, musste man sich sagen, dass das Christentum in seiner klassischen Zeit gerade gegen diese Bildung gekämpft und sie schliesslich überwunden hatte. Hier der schrankenlose Individualismus, in dem wir die mächtigste Triebkraft der neuen Zeit erblicken, dort die kirchliche Autorität, welche kein persönliches Belieben in Glaubenssachen zulässt, hier die Kritik, welche auf die Quellen zurückgeht, dort die fortwuchernde Tradition, hier die Entsündigung der Sinnenwelt, dort die Askese — sobald diese entgegengesetzten Richtungen auf dem Gebiete der Religion zusammenstiessen, gab es keine Versöhnung innerhalb des feststehenden kirchlichen Systems, des Katholizismus.

Zu diesem Zusammenstoss kam es in Italien nicht. Die deutsche Reformation aber, welche diese Aufgaben aufnahm, hat mit einer Laienbildung, die in wesentlichen Stücken anders geartet war als die italienische, zu rechnen gehabt. Sie konnte jenen mächtigen Richtungen der modernen Zeit Genüge thun, ohne sich doch vom Boden der geoffenbarten, supranaturalistischen Religion zu entfernen. Luther hat die Freiheit des Christen vom Gesetz und das allgemeine Priestertum proklamiert, er hat mit äusserster Schroffheit jede andere Quelle religiöser Erkenntnis als die ursprünglichen Quellenschriften, das Bibelwort, abgelehnt, er hat den entschiedensten Anlauf zu einer Moral genommen, die sich auf das wirkliche Leben stützt, „jedem Stande seine Ehre giebt“. Dies alles hat er aber nur vermocht, weil er den mächtigsten Impuls der christlichen Weltanschauung in der Rechtfertigungslehre wieder belebte. In dem unbedingten Idealismus, wie er sich in der Lehre von

der Gerechtigkeit durch den Glauben allein aussprach, ging der Wert der entsagenden Askese unter; und durch ihn wurde der Einzelmensch, der sich eine persönliche Ueberzeugung aneignen muss, erst zur Freiheit berufen. Ihm gehörte die Zukunft des Christentums.

Durch die Reformation ward die alte Kirche gezwungen, ihre Kräfte zusammenzunehmen. Sie musste früher oder später ihr Leben so umgestalten, dass sie ihren Gegnern den augenfälligsten Anlass zum Tadel entzog und ihre eigenen Anhänger befriedigte. Sie musste ihre Fundamente zwar nicht neu legen aber die alten auf ihre Festigkeit prüfen. Der Entschluss hierzu ging nicht aus ihr selber hervor; sie sah sich in eine Notlage versetzt; aber die Aufgabe war so gross, dass sie nur durch das höchste Aufgebot der Kräfte gelöst werden konnte. So gerieten denn je länger je mehr alle anderen Richtungen des Denkens und Schaffens in Abhängigkeit von dieser Aufgabe, bis die religiösen und religionspolitischen Interessen in Italien alles bedeuteten: ein eigenartiges Gemisch von Grösse und Dürftigkeit, wie es in dieser Weise niemals wieder vorgekommen ist. Diese Epoche ist ideenarm aber thatenreich.

Die Renaissance des klassischen Altertums in Italien und die Renaissance des Urchristentums in Deutschland waren beide weit origineller gewesen, als die Träger ihrer Ideen es dachten. Diesen hatte nur das Idealbild einer vergangenen Zeit vor Augen geschwebt, und sie hatten gehofft, es mit dem kühnen Entschlusse zur Umkehr neu zu gestalten; aber unbewusst hatten sie diesem Bilde die Züge ihres eigenen Denkens geliehen. Die Renaissance des Mittelalters dagegen, die wir insgemein als die Gegenreformation bezeichnen, ist von der schöpferischen Kraft ihres Vorbildes weit entfernt geblieben. Sie nimmt nur das Inventar der Erbschaft auf, das ihr aus der grossen Entwicklungszeit religiös-philosophischer Spekulation überkommen ist. Ihre Vertreter lebten nicht nur der Ueberzeugung, dass ein Thomas und Bonaventura sie unendlich überträfen; sie begnügen sich auch wirklich damit, ihre Gedanken und Gründe nochmals zu denken und zu ent-

wickeln. Darin aber besteht ihre Eigenart, dass sie zugleich mit den Mitteln zu rechnen wissen, die ihnen die Bildung der Renaissancezeit an die Hand giebt, während sie sich doch gegen den Inhalt dieser Bildung feindlich kehren. Die bedeutenden Männer, die noch die goldene Zeit der italienischen Kultur erlebt, an ihr mitgewirkt hatten, die Sadolet, Bembo, Giberti, versuchten zwar mit allem Eifer, als sie sich der religiösen Richtung zuwandten, auch eine innere Verschmelzung zu Stande zu bringen. Vergebens! Die Formen der Renaissancebildung mussten erst entgeistigt werden, ehe sie für die Gegenreformation brauchbar wurden. Dies zu vollführen haben die Jesuiten vorzüglich verstanden. Formen, die ihres ursprünglichen Inhalts entkleidet sind, werden sich immer zur höchsten Virtuosität steigern lassen; und so hat die Gegenreformation mit den Waffen, die ihr der Humanismus und die Reformation geliefert hatten, bald gewandter als diese selber gekämpft.

Daher trägt das Geistesleben dieser Epoche von ihrer Religiosität an bis zu ihrer Kunst den Charakter des Forcierten. Aber auch diese Gewaltsamkeit wirkt noch mächtig. Mischt sich gleich ein Zug von Unnatur, von bewusster Reaktion, in alles, was dieses Zeitalter hervorgebracht hat, so spricht doch auch eine unerschöpfliche Fülle von Kraft aus ihm und seinen Werken. Gab es je ein willensstarkes Geschlecht, so war es dieses; und sein geistiges Leben selber gewinnt das Interesse, dessen sein Inhalt entbehrt, durch die überlegte Willenskraft wieder, die alle Kräfte der Seele nach Bedürfnis bald zügelt, bald anspannt.

Bei einer grossen Mannichfaltigkeit von Bestrebungen im Einzelnen herrscht bei den Vertretern der Gegenreformation doch eine gemeinsame Ueberzeugung. Dass es die erste und heiligste Pflicht des Einzelnen sei, seine Meinung dem Ausspruche der Kirche zu unterwerfen, war und blieb für sie die unerschütterliche Grundlage ihres Christentums. Und ebenso fest war ihr Glaube, dass diese Kirche nicht eine unbestimmte, unfassbare „Gemeine der Heiligen“, sondern diese wirkliche, vorhandene, historisch gestaltete, sichtbar organisierte sei, dass sie die alleinige Bewahrerin der Heilswahrheit durch göttliche Verleihung darstelle. Eine Zeitlang hat die Kirche innerhalb der so gezogenen Schranke sogar eine Mannichfaltigkeit der

Meinungen geduldet, die eher grösser war als diejenige, welche die Gegner ihren Anhängern gewährten. Bald hat die römische Inquisition den Umkreis derselben enger und enger gezogen; aber auch nachdem das Tridentiner Konzil diese Freiheit, die doch immer nur ein Notbehelf gewesen war, aufgehoben hatte, ist doch noch eine Freiheit der Bethätigung geblieben, die gerade die unruhigen und schwärmerischen Köpfe zum Dienste der Gesamtheit am brauchbarsten machte. Die Vielheit der Bestrebungen rief hier nicht Zersplitterung sondern Mannichfaltigkeit hervor; und schon der älteste Geschichtsschreiber der Jesuiten hat diese Mannichfaltigkeit in der Einheit an seiner Kirche gerühmt. Es schien ihm ein besonderes Verdienst seines Ordens, dass er diese schöne und reiche Harmonie erhöht habe.

Hierdurch wird von vornherein die Möglichkeit ausgeschlossen, dass innerhalb des restaurierten Katholizismus ein einzelner Mann zu einer ähnlichen, gebieterischen Stellung gelangen konnte, wie sie Luther innerhalb des Protestantismus einnahm. Luthers Persönlichkeit war so machtvoll, dass sie seinem ganzen Werk ihr Gepräge aufdrückte; seine Mitarbeiter, so Bedeutendes sie leisteten, mussten sich ihm wie einem Alleinherrscher fügen. Er, der geschworene Feind aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen, der Mann, der die persönliche Ueberzeugung zwar nicht zur Quelle, wohl aber zur notwendigen Vorbedingung der Religion, zu ihrer sittlichen Grundlage gemacht hat, übte durch sein Wesen, seine Schwächen und Härten mit einbegriffen, einen bestimmenden Einfluss auf seine Kirche aus, hinter dem alles, was der Katholizismus jener Tage zeigt, weit zurücktritt. Und wenn das Luthertum nach dem Tode des Meisters immer mehr versteinerte, wenn es alle abstiess, die sich seinem starren Schema nicht schlechthin fügen wollten, wenn seine Kirchenverfassung die freie religiöse Bethätigung des Individuums, auf die sie gebaut sein sollte, knebelte, woher rührte es im letzten Grunde, als daher, dass die machtvolle Gestalt des Stifters die Epigonen zu Boden drückte?

Der Katholizismus der Gegenreformation bot keinen Raum für eine Gestalt von diesen Dimensionen. Er konnte keinen Luther brauchen, aber auch keinen Gregor VII. Die grossen

Päpste der Gegenreformation gelangten als Greise auf den Stuhl Petri, den sie durchschnittlich 5 oder 6 Jahre im Besitz hatten; sie waren von den Ideen der Gegenreformation getragen; sie haben ihnen die weiteste Geltung verschafft; — geschaffen haben sie sie nicht. Das Konzil von Trient hat die unverbrüchlichen Dogmen der Kirche festgesetzt; es dürfte aber schwer sein, einen einzelnen Mann namhaft zu machen, der auf ihn auch nur vorübergehend eine Autorität behauptet hätte, wie einst der Kanzler Gerson in Konstanz. Dass keiner der scharfsichtigen Diplomaten der Kurie dauernd einen massgebenden Einfluss auch nur für die Politik gegenüber einem einzelnen Lande gewinnen konnte, dafür bürgte schon die Zusammensetzung des Kardinalkollegiums und der Wechsel der Pontifikate.

Mit den Wiederherstellern des praktischen kirchlichen Lebens verhält es sich nicht anders. Auch unter ihnen konnte kein Einzelner zu einer solchen Machtstellung über die Zeitgenossen gelangen, wie etwa der heilige Franziskus über die seinigen. Auf den verschiedensten Wegen suchte man sich jenem Ziele zu nähern. Da stand neben dem milden, versöhnlichen, feingebildeten Venetianer Contarini der glühend fanatische Neapolitaner Caraffa, und neben diesen beiden hocharistokratischen Naturen fand der humoristisch derbe Plebejer Filippo Neri, der schüchterne Kleinbürger Miani seine Wirksamkeit. Kapuziner, Theatiner, Oratorianer, Barnabiten, Jesuiten und noch so viele andere gingen neben einander her, arbeiteten jeder auf seine Art, dehnten ihren Wirkungskreis aus, so weit sie vermochten, kamen sich auch oft einmal ins Gehege, blickten eifersüchtig auf einander und auf die alten Orden, von denen sie wiederum mit noch grösserem Misstrauen betrachtet wurden, und waren schliesslich doch alle überzeugt, dass sie einander ergänzten.

In der Reihe aller dieser Träger und Förderer der Gegenreformation, die in jener ersten Epoche derselben fast durchweg Italiener, oder, wenn Ausländer, doch halb italianisiert sind, fällt dem Spanier Loyola nur eine Rolle zu; aber es ist die bedeutendste. Und wenn seine eigene Wirksamkeit, alles in allem genommen, auf den Gang der Ereignisse noch keinen bestimmenden Einfluss gewonnen hat, so hat er doch die be-

deutendsten Erfolge vorbereitet. Nur im Vergleich mit jenen anderen gewinnt er den richtigen Platz, ebenso wie seine persönliche Entwicklung nur auf Grund der allgemein spanischen zu verstehen ist. Die Reihenfolge jener merkwürdigen Individualitäten müssen wir uns vergegenwärtigen, um zu sehen, wie die Kultur der Gegenreformation aus derjenigen der Renaissance hervorgeht, wie die katholische Kirche und wie Italien schliesslich konsequent zum Jesuitismus hintreiben.

Der schwere Schlag, der das Papsttum mit der Erstürmung und Verwüstung der ewigen Stadt betroffen hatte, gab den ersten Anlass zu einer inneren Einkehr. Damals schrieb Pierius Valerianus seinen Dialog über das Unglück der Litteraten; hier enthüllt einer der eifrigsten Anhänger der Renaissancebildung ihre Unzulänglichkeit, ihre Unfähigkeit, eine feste Lebensanschauung zu geben. Die Rolle eines Führers des Gespräches, der auf die Notwendigkeit einer sittlichen Umkehr hinweist, ist dem Manne zugeteilt, der binnen Kurzem unter den höchsten Erwartungen Italiens vom Papste selber zur Reformation der Kirche berufen wurde, dem Venetianer Contarini. Tiefer spricht sich dieselbe Empfindung, dass die fröhliche Renaissancezeit unwiederbringlich dahin sei, in einem Briefe Castigliones an Vittoria Colonna aus:[10] „Das Unglück hat wie eine allgemeine Sündflut das Leid jedes Einzelnen eingeebnet; jetzt ist es erlaubt, ja geboten, alles Vergangene zu vergessen und die Augen zu öffnen, um aus der menschlichen Unwissenheit bis zu jenem Ziele zu gelangen, welches unsere Schwäche uns noch gestattet, d. i. zu wissen, dass wir nichts wissen, dass meistens das, was uns wahr erschien, falsch ist, und im Gegenteil, was uns falsch schien, wahr“. So waren die Besten jener Zeit entschlossen, umzulernen! Für die Männer, welche an der Spitze der litterarischen Kreise Roms gestanden hatten, die Bembo, Sadolet, Giberti, bedeutet das Jahr 1527 einen Wendepunkt in ihrem Denken. Fast von diesem Augenblick an begann man in Rom alles zu fördern und zu begünstigen, was eine Auffrischung des kirchlichen Lebens versprach.

Von Papst Clemens VII. wusste freilich jedermann, da

ihm über der Gewohnheit, an allen Fäden weiterzuspinnen, alles abzuwägen, die Fähigkeit zum Entschlusse abhanden gekommen war. In den Gesprächen mit Contarini, der damals venetianischer Gesandter an der Kurie war, kommt er wohl immer wieder darauf zurück, dass alles Unglück davon herrühre, dass er bisher nicht ausschliesslich die Interessen der Kirche im Auge gehabt habe; an Eigensinn lässt es der früher so schmiegsame Mann in diesen seinen letzten Jahren nicht fehlen, sobald das kleinste Recht des Klerus in Frage kommt;[11]) für alle Besserungsvorschläge hat er ein offenes Ohr, wenn sie nur seine eigene Autorität nicht antasten — er konnte Contarini sogar ganz freundlich anhören, wenn ihm dieser auseinandersetzte, dass das Papsttum ohne weltlichen Besitz seinen Pflichten viel besser würde nachkommen können — über ein paar Breven und Licenzen kam er aber nie hinaus. Kein Wittenberger hätte sich über die Konzilspläne skeptischer als eine „Simulation“ aussprechen können, als es Sadolet that, der langjährige Sekretär der Päpste, jetzt reformeifriger Bischof von Carpentras. Nach allem Schwanken gab schliesslich das eine stärkste Motiv immer den Ausschlag bei Clemens: die Wiederherstellung des Hauses Medici in Florenz.

Schwanken, Unklarheit und Unentschlossenheit waren nun die letzten Fehler, die man seinem Nachfolger Paul III. hätte vorwerfen können. Ein wirklich grosser Politiker hatte einen diplomatischen Virtuosen abgelöst. Dieser Mann, der nach seinem ganzen Emporkommen als der Inbegriff der Missbräuche der Kurie erscheinen musste, der sich gar keine Mühe gab, dieses sein Vorleben zu verläugnen und dessen bodenloser Eigennutz jedermann klar vor Augen lag, vermochte dennoch mit einem beispiellosen Erfolg die Politik in seinem Sinne zu leiten; er konnte sogar bisweilen die Fiktion mit Glück festhalten, dass das Papsttum eine höhere, über den Gegensätzen stehende, friedenstiftende Macht sei. Unzweifelhaft war Paul ein höchst origineller Mensch und besass hervorragende Geistesgaben. Schlau, lauernd und rücksichtslos, wie er im Grunde war, mag man ihm bei der Immoralität seiner Mittel wenigstens eine behagliche Naivetät zu Gute halten. Diesem Manne mit diesem listigen Fuchsgesicht, das Tizian so frappant wiedergegeben hat, wird doch von den Zeitgenossen häufig gerade

die Offenheit nachgerühmt. Das machte: er war in vielen Stücken eine hochsinnige Natur, frei von aller Kleinlichkeit. Das hatte er vielleicht am Meisten seinem heidnisch-astrologischen Schicksalsglauben zu danken.[12]) Es muss ein Vergnügen gewesen sein, mit ihm zu verhandeln; er traute sich dabei auch immer zu, den grössten Einfluss persönlich auszuüben. Auch den diplomatischen Gegner entliess er befriedigt. Man sieht es in den Verhandlungen des venetianischen Senates, wie sich dieser schon vor seiner Erhebung mit Vorliebe seiner Vermittlung bediente, wenn mit Clemens gar nicht mehr auszukommen war. Sobald er nun selber auf den Stuhl Petri gelangt war, nahm er zwar in der Sache sofort den Standpunkt seines Vorgängers ein, aber er that es in so verbindlichen Formen, dass sie selbst diesen hartgesottenen Realpolitikern schmeichelten.

Auch besass Paul viel Wohlwollen, ja sogar eine gewisse Weichheit des Gemüts. „Unser guter Alter" ist die vertrauliche Bezeichnung, mit der ihn die Männer der Reformpartei in ihren Briefen nennen. Reginald Pole vergass es ihm nie, wie er ihn erschüttert durch das tragische Schicksal seiner Familie gesehen hatte. Ein solcher Mann musste einen Luther in seiner einmal erkämpften Ansicht vom Papsttum nur bestärken; die, welche ihm persönlich nahe traten, hat er immer zu gewinnen gewusst, mochten sie mit den Zuständen der Kirche noch so unzufrieden sein. Freilich hoffte die Reformpartei beständig, ihn ganz für sich zu gewinnen, und diese Aussicht bestärkte ihre Nachsicht nicht wenig. Paul aber war auch in den Fragen der Religion ausschliesslich Politiker. Von den neu erwachten religiösen Tendenzen war der Mann, der sich unter dem Pontifikate Alexanders VI. gebildet hatte, so gut wie gar nicht berührt, aber er wusste zu schätzen, was sie für die Kirche bedeuteten, und noch mehr, welchen Zuwachs an Vertrauen und Popularität schon eine mässige Begünstigung derselben ihm bringe. Die Einsetzung der Reformkommission i. J. 1536, die Kardinalsernennungen, die mit ihr im Zusammenhang standen, so gering der unmittelbare Erfolg auch war, hatten seinem Pontifikat einen Nimbus gegeben, den er ängstlich zu wahren beflissen war. Er hörte es gern, wenn ihn etwa Sadolet · den grossen Eindruck erinnerte, den jenes mutige V·

gemacht habe, mit welcher Bewunderung, welchem Anfatmen der Hoffnung es von der katholischen Christenheit begrüsst worden sei.[13]) Niemals aber hat Paul auch nur daran gedacht, sich dieser Richtung bedingungslos hinzugeben. Das hat sich vor Allem in seiner Konzilspolitik gezeigt. Auch nachdem der alte Kartenmischer seinen Haupttrumpf aus der Hand gegeben, hat er doch gerade das, was man „Reformation" nannte, die Neugestaltung der kirchlichen Verwaltung, nach Möglichkeit auf dem Konzil zu hindern gewusst. Man sehe nur, wie schüchtern und zaghaft die Legaten daran gehen, ihm gegenüber von den Wünschen, die im Konzil die allgemeinen sind, auch nur zu reden, „um nicht vorlaut zu sein und S. Heiligkeit Gedanken zu machen."[14])

Um so eifriger war Paul darauf bedacht, von der geistlichen und weltlichen Herrschaft des Papsttumes auch nicht das Geringste abbröckeln zu lassen, es wäre denn zu Gunsten seines Sohnes, seiner Enkel gewesen. Denn das Ziel: seine Nachkommen, die Farneses, zu einem souveränen Fürstengeschlecht zu machen, verfolgte er ebenso wie seine Vorgänger, aber trotz der schwierigen Verhältnisse mit mehr Glück als diese. Unter allen Missständen der Kirche ist damals der Nepotismus gerade derjenige, welcher in den frommen Kreisen am Wenigsten Anstoss erregt. Man nahm es ruhig hin, dass Paul bei den Kardinalsernennungen immer zugleich mit den würdigsten Männern einige seiner Verwandten, gewöhnlich in den Kinderjahren, in's heilige Kollegium einschmuggelte. Ueber seinen Sohn Pierluigi bewahren die sonst aufrichtigsten Männer ein so diplomatisches Stillschweigen, dass wir über den Umfang seiner Schandthaten, da ihm zu einem Cäsar Borgia nur das Genie fehlte, nicht ins Reine kommen. Allgemein hat man ungeachtet des Hohnes der Deutschen es in Italien als das erfreulichste Ereignis betrachtet, als Papst und Kaiser den Ehebund zwischen dem Bastardenkel des einen und der Bastardtochter des andern stifteten.

Von Anfang an ist es die Rücksicht auf die Bewegung in Deutschland gewesen, was nachdenkende Männer bewog, Hand an die Besserung des geistlichen Standes zu legen. Schon unter Leo X. hatten sich, als man sich der Gefahr, die von Deutschland her drohte, zuerst bewusst wurde, ein Kreis hochgebildeter und religiös gestimmter Männer regelmässig zu ernsten

und frommen Gesprächen zusammengefunden; als ihr Ziel sahen sie an, „den wankenden geistlichen Stand zur früheren Reinheit und Würde zurückzurufen." Männer der mildesten wie der strengsten Gesinnung waren hier vertreten. Der Geheimschreiber des Papstes, zugleich der erste lateinische Stylist seiner Zeit, Sadolet, der Grosspönitentiar Dathi, Giovanni Matteo Giberti, ein Freund der Mediciäer und bald unter Clemens der Leiter der päpstlichen Politik, Giovanni Pietro Caraffa, damals noch Bischof von Chieti, sein Freund Cajetan Thiene, ein Adliger von Vicenza, und der venetianische Nobile Aloysius Lipomano, später einer der eifrigsten Beförderer der Gesellschaft Jesu, werden uns genannt.[15]) Sie bezeichneten sich als die Sodalität der göttlichen Liebe, um so schon durch ihren Namen die Gesinnung anzudeuten, welche sie als das Wesen des Christentums verehrten. Vielleicht lag ein absichtlicher Gegensatz zu der einseitigen Hervorhebung des Glaubens durch Luther in dieser Namengebung vor.

Von einer praktischen Wirksamkeit im Grossen konnte bei einer solchen lockeren Vereinigung nicht die Rede sein; „eine Vorbereitungsanstalt" nennt sie der Geschichtschreiber des Theatinerordens; und dies war sie zumal für die Männer, die ihr angehörten, und die fast alle weiterhin bedeutende Rollen in der Geschichte der Kirche gespielt haben. Nach dem Muster dieser frommen Akademie entstanden bald überall in Italien ähnliche Kreise. Giberti hat einen solchen in Verona, seitdem er sich als Bischof dorthin zurückgezogen hatte, um sich gesammelt; in Genua und an der Riviera bestand eine ähnliche Vereinigung, als deren Häupter man den Kardinal Fregoso, Erzbischof von Salerno, und den Benediktinerabt Gregorio Cortese betrachten kann. Weit bedeutender war der venetianische Kreis. Mit unbestrittener Autorität stand an seiner Spitze Gasparo Contarini, ihm zur Seite in voller Eintracht, wenn auch bereits vielfach auf anderen Wegen wandelnd, Caraffa. In den herrlichen Gärten, die damals das Kloster San Giorgio maggiore, den lieblichsten Punkt der Lagunenstadt, umgaben, versammelten sich die Freunde bei Cortese, der als Abt hierher übersiedelt war; gleichmässig war hier die Nobilität, der Humanismus, die Geistlichkeit vertreten. Nach Venedig blickten mit einem stillen Einverständnis alle, welche eine Reformation

der katholischen Kirche herbeisehnten. Hierher „um den Verkehr dieser Männer zu geniessen", begab sich Reginald Pole nach seiner freiwilligen Selbstverbannung aus der Heimat zuerst.

Besonders aber sind es vornehme, feingebildete und fromme Frauen, welche jetzt erbauliche Gesellschaften um sich sammeln, ihre Umgebung mit der Anmut und Innigkeit des Wesens beherrschen, und als geistiges Oberhaupt von ihr verehrt werden. Caterina Cybó, die Nichte Leo's X., in ihrem kleinen Fürstensitze Camerino, Renate, die Herzogin von Ferrara und Tochter König Ludwigs XII., Eleonore Gonzaga, die Herzogin von Urbino, namentlich aber Julia Gonzaga in Neapel und Vittoria Colonna wirkten alle nach derselben Richtung. Nach Neapel war Juan Valdes übersiedelt, er hatte sich an Julia Gonzaga aufs Innigste angeschlossen; sie hat seine späteren Werke inspiriert. So verband auch Reginald Pole mit Vittoria Colonna ein Band wechselseitiger Pietät, engster Seelenfreundschaft. Ihr Kreis in Viterbo und Rom bedeutete späterhin seit 1542 das, was früher der venetianische gewesen war. Von Vittoria Colonna pflegte Giberti zu rühmen[16]: „Sie rage nicht nur vor allen übrigen Frauen hervor, sondern sie scheine ihm auch den ernstesten und berühmtesten Männern gleichsam von einer höheren Warte das Licht zum Hafen des Heiles gewiesen zu haben." In ihren Sonetten erkannten alle den edelsten Ausdruck der eigenen Empfindungen: sie erkor sich daher auch der professionelle Spötter Pietro Aretino, um unter des Maske der ehrfurchtsvollen Huldigung den raffinierten Hohn des Weltkindes über die Nutzlosigkeit dieser neuen Frömmigkeit für eine Praxis in seinem Sinne und über die Pedanterie, die Welt nach diesem Muster formen zu wollen, reichlich auszuschütten.

An den Briefsammlungen dieser Zeit, für die der schriftliche Gefühls- und Gedankenaustausch so unentbehrlich war wie sonst nur für das sentimentale achtzehnte Jahrhundert, sehen wir, wie alle diese Männer und Frauen wieder untereinander in Verbindung standen, wir bemerken, dass sie sich als eine grosse zusammengehörige Gemeinde betrachten. Wo eine Gruppe Gleichgesinnter bisher ferner gestanden hatte, freute man sich um so mehr, wenn sie den Anschluss an die Freunde suchte, wie Vittoria Colonna mit überströmender Zärtlichkeit die Hand ergreift, die ihr Julia Gonzaga reicht und ihr den

Dank aller abstattet, dass sie Valdes Paulus-Kommentar veranlasst habe.[17]) Ueber Italien hinaus erstrecken sich diese Verbindungen. Durch Vergerio knüpft sich der Verkehr Vittoria's mit Margarete von Navarra an und im regen Briefaustausch wetteifern fortan diese beiden bedeutendsten Frauen ihrer Zeit, sich selbst zu demütigen und die Freundin bewundernd zu verehren. Es war ein Lieblingsgedanke des Erasmus gewesen, dass die Kirche durch das stille Einverständnis der Gelehrten reformiert werden müsse; etwas ähnliches sah der sanguinische Vergerio schon beinahe erfüllt, wenn er sein Auge über diese Reihe edler Frauen in und ausser Italien schweifen liess[18]): „Wie aus einem langen Schlafe erwecken sie die trägen und schweren Augen und Geister, sie bahnen den Weg, auf dem man dazu gelangt, die Kirche zu reinigen und zu erleuchten, mehr als wenn täglich alle Tinte der Welt mit Reformen verschrieben würde und mehr als so und so viel Reichstage thun könnten."

Der Einfluss der Damen, die nun schon so lange den Ton der Geselligkeit in den italienischen Höfen angaben, macht sich in der Art des religiösen Verkehrs durchweg geltend. Es herrscht in ihm eine weibliche Weichheit der Empfindung, eine Zartheit des Ausdrucks, die weit entfernt ist ebenso von der spanischen Exaltation wie von der deutschen männlichen Heftigkeit. Diese Religiosität ist nicht weniger ernst aber weniger mutig, weniger entschlossen zum Handeln als die der kräftigeren Nachbarvölker. Keine einzige dieser Vereinigungen hat auch nur den Versuch gemacht, sich eine festere Form zu geben, über die wechselseitige Erbauung hinauszugehen. Es handelt sich hier nur um eine neue Gestaltung der Geselligkeit der höchstgebildeten Kreise. Es ist noch immer dieselbe Gesellschaft, die uns im Cortigiano des Castiglione begegnet; nur ist die Rechtfertigungslehre an die Stelle oder neben die Ideenlehre, Paulus Episteln für Platos *συμπόσιον* eingetreten: Vorträge, erläuternde Lektüre im engeren Kreise, ein allgemeines Gespräch, das allmählich verstummt, wenn einer der bewunderten Meister das Wort ergreift, hier wie dort. Die Religion bedarf für so geartete Menschen, um ihre volle Macht auszuüben, des ästhetischen Reizes. Künstler sind ihre vollgültigen Interpreten, so verehrt Vittoria Colonna Michel Angelo's Kunst

wie eine Art göttlicher Offenbarung, so versichert Pole von seinem Herzensfreunde, dem Dichter Marc Antonio Flaminio, dass er nie einen vollkommneren Christen gekannt habe.

Bei einer solchen Gesinnung machte man überhaupt keinen Unterschied zwischen Priestern und Laien, ja man mass bisweilen dem frommen Laien ein tieferes und reineres Verständnis der Schrift bei. Das ist ein Kennzeichen des Pietismus zu allen Zeiten gewesen; der Trank, den die berufenen Vertreter der Kirche spendeten, war schal geworden, man sehnte sich nach einem frischeren Quell des religiösen Lebens. Wo die Standesschranken besonders enge und drückend waren, in Spanien damals, in Deutschland während des 18. Jahrhunderts, hat sich dieser Wunsch darin geäussert, dass man zeitweilig diese Standesschranken ignorierte. Dort wurde der Pietismus ein Spiel der Aristokratie mit demokratisch-religiösen Anwandlungen. In Italien dagegen wissen diese Kreise nichts von erleuchteten Beaten und gottseligen Handwerkern, deren Worten die Vornehmen lauschen; es sind Mitglieder dieser Geburts- und Geistesaristokratie selber, die den Priestern Konkurrenz machen. Auch Vittoria Colonna befasste sich bisweilen mit der Auslegung eines Evangelientextes,[19]) Flaminio's Psalmenparaphrase hat nicht nur als eine mustergültige Leistung der Uebersetzungskunst, sondern weit mehr als der tiefste Ausdruck des Gefühles der Sünde, als eine Predigt über die Rechtfertigung gewirkt; die beiden Männer, welche den grössten religiösen Einfluss besassen, Valdes und Contarini, waren, der eine dauernd, der andre die längste Zeit seines Lebens, Laien. Indem die Kirche Contarini aus dem Ratsaal der Republik zur Würde eines Kardinals berief, ihm die Aufgabe der Reform anvertraute, hat sie selber dieser Richtung die denkbar grösste Huldigung dargebracht. Wie Ambrosius, meint Pole, sei er erhoben worden, und nur ein Mann wie er könne auch die Rolle des Ambrosius gegen die Fürsten, gegen den Theodosius der Jetztzeit, Karl V., übernehmen.[20])

Contarini war wenigstens gelehrt wie nur irgend ein Theologe es sein konnte, — jedoch auch aus den Worten des ungelehrten Laien hört man nicht selten die Stimme Gottes. Wir besitzen einige überschwängliche Briefe Pole's an Camillo Orsini aus dem Jahre 1538.[21]) Er war damals von seiner

gescheiterten englischen Legation zurückgekehrt; eine tiefe Niedergeschlagenheit hatte sich seiner bemächtigt; der stolze Lord konnte die Demütigungen nicht verwinden, die er allerwärts hatte erdulden müssen; vergeblich suchte er seinen Trost darin, dass es ihm wie dem Herrn ergangen sei, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte; er meinte, dass er nie eine solche geistige Leere in sich empfunden habe. In Verona hatte er gehofft, sich im Umgang Camillo's aufrichten zu können, aber er hatte ihn verfehlt; jetzt traf ihn in Rom eine ausführliche Denkschrift, in der dieser die Lage der Kirche, die Möglichkeiten, die sich für eine innere Reform, für die Versöhnung der Ketzer, für einen Türkenkrieg boten, darlegte. Pole meinte, nie etwas Aehnliches gelesen zu haben; hier sah er eine Vereinigung der Liebe und des Glaubens, die allen Kleinmut aus seiner Seele verscheuchte. Er nahm die Denkschrift mit Contarini und Caraffa durch; und obwohl dieser letztere schon seit geraumer Zeit alle Beteiligung von Laien auf dem Gebiete der Theologie misstrauisch betrachtete, so schien ihnen doch allen, „dass wohl Camillo diese Worte geschrieben, aber Gott sie ihm unmittelbar eingegeben habe.“ Sie teilten sich in den Vortrag über die Denkschrift beim Papste. Pole aber sieht in Orsino nicht nur den verheissenen Feldherrn im Glaubenskampfe, der die Ungläubigen zugleich besiegt und bekehrt, sondern einen Elias im feurigen Wagen, zu dem er selber als Elisa nur aufblicken könne; er fleht ihn an, sich nun aus seiner Wolkenhöhe auch herabzulassen und zum Volke zu reden.

Pole hat seine Gefühle etwas schwärmerisch ausgedrückt, die Schrift aber, um die es sich handelte und die eine Zergliederung vor Paul III. vertrug, hatte gewiss nichts Exaltiertes an sich. Die religiösen Empfindungen, so lebhaft sie in diesen Kreisen sind, verirren sich nie in Ausschreitungen der Phantasie. Ihr Ebenmass darf durch keine Leidenschaft und keinen Aberglauben getrübt werden. In allen diesen, schier unzähligen Briefen, Predigten, Gedichten, Abhandlungen, Kommentaren[22]) findet sich keine Vision, keine plötzliche Erleuchtung, kein Wunder, und selbst vom Teufel ist nur wie von einem bösen Prinzip, nicht wie von einer Persönlichkeit die Rede. Der handfeste Dämonismus, der im Gedankenleben der deutschen Reformatoren ebenso wie in demjenigen der Spanier Loyola

und Franz Borgia einen breiten Raum einnimmt, liegt von dieser kultivierten Religiosität weit ab. Diese Generation musste erst verschwinden, volkstümliche Elemente mussten erst wieder in die Höhe kommen und das italienische Geistesleben der oberen Stände musste erst der Hispanisierung unterliegen, ehe auch die religiösen Wahngebilde wieder Macht erhielten. Welcher Weg von Vittoria Colonna zu Maddalena dei Pazzi, die sich wie eine spanische Beate ausnimmt, welche man auf den Boden von Florenz verpflanzt hat!

Auch die stärkste religiöse Regung des Mittelalters, die Askese, fand in diesen Kreisen nur mässige Bewunderung. Die Virtuosität der Selbstpeinigung hat damals in Italien aufgehört; niemand würde sie anerkannt haben. Die Entsagung, die Weltflucht, üben freilich für ein Geschlecht, das so unzufrieden mit der Gegenwart ist, noch eine starke Anziehungskraft. So liegt z. B. Vittoria Colonna ihr Nonnenkonvent in Viterbo eigentlich immer im Sinn, und doch hätte ihr lebhafter, mit tausend Interessen beschäftigter, an den vielseitigsten Verkehr gewöhnter Geist die Zurückgezogenheit und den Zwang der Regel sicher nicht auf die Dauer ertragen. Man geniesst die klösterliche Zurückgezogenheit wie Horaz das Landleben; es ist üblich, einmal im Jahre eine Villeggiatur im Kloster zu nehmen — namentlich Benediktinerklöster scheinen hierfür bevorzugt, zumal wenn sie so schön gelegen waren wie Monte Cassino und Lerina —, man stärkt das Gemüt und scheidet wohl mit dem resignierten Seufzer: „Maria, du hast das bessere Teil erwählt.“[23]) Hier lag ein Bedürfnis vor, dem Ignatius mit der religiösen Badekur der Exerzitien vor Allem entgegen gekommen ist. Nicht selten scheiden auch damals vielbeschäftigte Männer plötzlich aus dem Weltgetümmel. Ihrem Begehren nach völliger Zurückgezogenheit würde das Leben eines Bettelmönches wenig entsprochen haben; sie werden „Eremiten“, d. h. Karthäuser oder Camaldulenser. Mehr als ein Staatsmann ist diesen Weg gegangen; selbst Kardinal Morone, für den doch die Geschäfte das Leben waren, fühlt gelegentlich diese Sehnsucht in sich.[24]) Aber auf allgemeine Billigung konnte ein solcher Schritt damals nicht rechnen. Wir besitzen aus den jüngeren Jahren Contarini's einen Brief an seinen Freund Vincenzo Quirini, der, eben noch Legat der Republik und

vortrefflicher Schilderer der deutschen Verhältnisse, unvermutet jenen Entschluss gefasst hatte. Contarini teilt ihm alle Vorwürfe mit, die er bei dieser Gelegenheit gegen Eremiten- und Klosterleben in Venedig vernommen hat; sie gipfeln immer in dem Tadel der Feigheit dessen, der sich dem Vaterlande in der Gefahr und der sich der anstrengenden Beschäftigung mit den Wissenschaften, deren die Kirche weit mehr als solcher egoistischen Zurückgezogenheit bedürfe, entziehe. Contarini lässt durchblicken, dass er diesen Bedenken doch nicht ganz ferne stehe; jedenfalls ist ihm das katholisch-mittelalterliche Ideal, dass der Asket in sich selbst ein Bild der Heiligkeit herstelle und damit Gott wohlgefällig werde, hier ganz abhanden gekommen.[25])

In den unteren Ständen war es, wie wir gesehen haben, in diesem Punkte anders bestellt. Hier übten die eigentlichen Eremiten, die der gleichen Bevölkerungsschicht angehörten, die gewöhnlichen Waldbrüder, die in Italien jederzeit sehr häufig waren, beträchtlichen Einfluss. Auch für ihre Reform interessierte man sich; Caraffa versuchte eine solche durch Ansiedlung echter Eremiten aus Dalmatien in's Werk zu setzen; und auch Pole, damals noch innig mit ihm befreundet, suchte für sie geeignete Plätze aus.[26])

Weit tiefer ging das Interesse, welches die religiös angeregten Kreise an einem anderen ersten Versuch, das mittelalterliche Mönchstum wiederzubeleben, nahmen: an der Gründung des Kapuzinerordens.[27]) Aber auch hier war es gerade die Askese am Wenigsten, was sie anzog. Freilich hatte gerade diese zu der Abzweigung des neuen Ordens von den Franziskanern den Anstoss gegeben. Die Reform des Observantismus, die von einem Italiener, San Bernardino da Siena, ihren Ausgang genommen hatte, wurde als eine grosse nationale That angesehen, vermochte aber in Italien selber niemals dem Verfall der klösterlichen Zucht der Bettelorden zu wehren. Vittoria Colonna bemerkt bitter: Alle anderen Orden hätten sich reformiert, nur die Observanten hätten zwar selber wiederholt die Notwendigkeit einer Reform anerkannt, ohne doch die geringste Besserung folgen zu lassen. Sie schliesst daraus, dass sie unverbesserlich seien, und dass Niemand denen,

die nach der echten Regel des heiligen Franziskus leben wollten, die Trennung verwehren dürfe.

Der Anlass zu diesem Mönchsschisma war nun freilich derart, dass sich kein boshafter Novellist eine beissendere Satire hätte ersinnen können. Ein ganz beschränkter Frate, Matteo de Grassis, wie Franziskus selber ein Umbrer, ein Sohn jener Landschaft, in der die volkstümlichen Traditionen des Ordens vor Allem lebten, hatte es sich nach einer gelegentlichen Andeutung eines Landsmanns in den Kopf gesetzt, dass der Orden von der Tracht seines Stifters abgewichen sei, dass nämlich die Kapuze ursprünglich spitz, nicht rund gewesen sei und das Skapulier gemangelt habe. Er hatte den heil. Franziskus über sich rufen hören: „Ich will, dass man meine Regel halte auf den Buchstaben"; und das letzte Wort hatte die Stimme dreimal wiederholt. Man möchte versucht sein anzunehmen, dass dem guten Matteo die Kleiderfrage nur als ein Symbol der allgemeinen Verderbnis des Ordens gegolten habe; aber der Annalist der Kapuziner, Boverio, der doch ganz von Groll gegen die alten Franziskaner erfüllt ist, wird nicht müde zu beteuern, dass es ihm wirklich nur auf diese Aeusserlichkeit angekommen sei. Matteo verfolgte sein Recht seine eigene Kutte tragen zu dürfen bis zum Papste; aber er wäre unter den Steinwürfen der Bauern, denen der ungewöhnte Habit verdächtig erschien, unter den Fäusten seiner Ordensbrüder und im Kerker seiner Oberen zum Märtyrer geworden, wenn sich nicht eine der frommen Fürstinnen, Caterina Cybò, empört über diese Gewaltsamkeiten, seiner angenommen und ihm in ihrer kleinen Herrschaft Camerino eine Freistatt gewährt hätte. Bald gewannen seine Genossen an Vittoria Colonna eine noch einflussreichere Beschützerin. Unermüdlich war sie zu Gunsten der Kapuziner ihre Verbindungen in Bewegung zu setzen, ihre Verteidigung zu übernehmen; durch ihre Vermittlung ging selbst bisweilen die Sendung der Prediger. Der neue Orden konnte beinahe in der Richtung, die er fortan nahm, als das Werk dieser beiden Frauen gelten.

Matteo, der nur gerade zur gewöhnlichen Bauernpredigt taugte, trat bald in den Hintergrund; aber Camerino wurde nun der Sammelpunkt der Unzufriedenen unter den Franziskanern, zumal seitdem Caterina bei ihrem Oheim Clemens VII.

i. J. 1528 ein Toleranzedikt für die Kapuze erwirkt hatte.[28]) Peinlichste Beachtung der alten Regel war einstweilen noch das Ziel, also eine neue Auflage der alten Askese, aber nachdem erst einmal bedeutendere Männer beigetreten waren und nachdem das Interesse der gebildeten Kreise auf sie gelenkt war, machten sich vielmehr die Anforderungen der neuen Zeit geltend. Man nahm es gewiss ernst mit allen den Vorschriften der Entsagung, an denen die Franziskanerregel reich war, — das haben die Gegner dem berühmtesten der Kapuziner, Ochino, um so lieber zugestanden, je greller sie seinen Abfall erscheinen lassen wollten — und auf die Massen verfehlte auch jetzt der Anblick dieser rauhen Tugend ihren Eindruck nicht —; in den Kreisen aber, welche die Kapuziner beschützten, schweigt man gerade hiervon. Die Predigt, das Erbteil der Bettelorden, wird von ihnen mit Eifer aufgenommen, und seitdem der erste Kanzelredner Italiens, eben Bernardino Ochino, ihnen beigetreten war, überragte ihre Wirksamkeit auf diesem Felde die aller anderen Orden. Es ist die Thätigkeit, der immer die unmittelbarsten, augenfälligsten und flüchtigsten Erfolge blühen.

Wir sehen es an den Briefen, die Bembo an Vittoria Colonna schrieb und fast noch deutlicher an den emphatischen Schilderungen späterer Gegner Ochinos über den Empfang bei seinem Einzug in den Städten, wo er predigte, wie fascinierend seine Persönlichkeit und seine Rede auf die Zeitgenossen wirkte. Wohl zeigen seine Predigten nichts von der leidenschaftlichen Glut, von der Sprachgewalt Savonarola's; er wirft nicht wie dieser seine Persönlichkeit in die Wagschale; im Gegenteil: sie sind gar zu zahm, und man merkt es wohl, dass er Recht hat, wenn er von sich schreibt, er habe nie vorsichtiger als in dem letzten Jahre gepredigt, und wenn er sich in dem Augenblick, als er mit der Kirche brach, selber anschuldigt, einen maskierten Christus gepredigt zu haben.[29]) Wohl aber lebt in ihnen wie in den Dialogen seiner katholischen Zeit die Innigkeit und der Takt, der dem religiösen Gespräch dieser Kreise eignete. Wie fein weiss er gleich in der ersten Predigt über die Beichte, ohne den äusseren Brauch der Kirche zu verletzen oder auch nur die mechanischen Hilfsmittel schlechthin zu verwerfen, die Hörer auf das wahre Wesen der Selbsterforschung zu führen; wie gewinnt selbst die gesuchte Allegorie

— das unentbehrliche Paradestück der italienischen Predigt — bei ihm Anschaulichkeit! Bembo, der seine Worte immer wohl zu wählen weiss, hebt hervor: er predige mit mehr Liebe und Barmherzigkeit und mit besseren und heilsameren Beispielen als alle Zeitgenossen.

Wo eine Predigt auftrat, die das Volk ergreifen und den Gebildeten genug thun sollte, da musste sie sich der Fragen bemeistern, welche die Gegenwart am Tiefsten bewegten. So viel ich sehe, haben sich sowohl die Kapuziner wie die Prediger anderer Orden damals überaus vorsichtig enthalten, die Schäden der kirchlichen Verfassung zu berühren; man möchte von einem stillen Einverständnis reden, die schwierige Lage des Klerus nicht noch zu erschweren; eher treten auch jetzt einmal nichtberufsmässige Prediger, Eremiten, nach dieser Richtung hin auf.[30]) Um so eifriger diskutiert man in der Predigt die dogmatischen Fragen, die durch die deutsche Reformation angeregt worden sind. In dem Jahrzehnt von 1530—1540 hallen alle Kanzeln Italiens von der Rechtfertigungslehre und den mit ihr zusammenhängenden Dogmen wieder. Den Kapuzinern warf man schon i. J. 1535 vor, dass sie Lutheraner seien, „weil sie die Freiheit des Geistes predigten." Sie antworteten: sie thäten dies nur im Sinne des heiligen Franziskus und des Schriftwortes, dass der Geist lebendig mache aber der Buchstabe töte. Es erinnert an die orthodoxe spanische Mystik, wenn sie die Freiheit des Geistes als eine Herrschaft über die Laster bezeichneten, aber zugleich alle Ordnungen der Kirche für verbindlich erklärten. Die Kapuziner sehen sich, von den mächtigeren, älteren Orden angegriffen, genötigt anderwärts Schutz zu suchen; dadurch werden sie fast ohne es zu wissen zu Reformen gedrängt. Eine derselben machten die anderen Orden ihnen zum besonderen Vorwurf, die doch jedenfalls die erwünschteste von allen war: sie verzichteten auf jene Privilegien, durch welche die Bettelorden sich bisher der Kontrolle durch die kirchlichen Obergewalten fast völlig entzogen hatten, wodurch sie zu einer zweiten Kirche innerhalb der Kirche geworden waren. Sie dagegen ordneten sich den Bischöfen unter, hielten jedoch dabei eine besondere Beziehung zum Papste fest. Sie gehorchten jenen „um des Oberhauptes, des Papstes willen", nahmen also bereits eine Position ein,

die derjenigen der Jesuiten nicht unähnlich war. Vittoria Colonna konnte zur Rechtfertigung dieses Verhaltens auf die täglichen Aergernisse hinweisen, die in allen Diözesen aus dem Zwist der privilegierten Mönche mit den Bischöfen hervorgingen. Natürlich hat der Orden sich später, als er die Stufe der Kinderjahre hinter sich hatte, ebenso privilegiensüchtig wie seine älteren Vorgänger erwiesen.[31])

Sehr verschieden von diesen Reformbestrebungen eines Bettelordens sind diejenigen der ältesten italienischen Mönche, der Benediktiner. Auch sie verfolgten das Prinzip, welches Macchiavelli als das Wesen aller Reformen bezeichnet, das „ritornar al segno“, die Wiederbelebung der ursprünglichen Intentionen der Stifter. Schon im Anfang des Jahrhunderts hatten sich die Benediktinerabteien, die bis dahin, jede für sich vereinzelt, kleine geistliche Republiken gebildet hatten, in Italien in eine Kongregation zusammengeschlossen (1504); der Anstoss war von Venetien ausgegangen, aber alsbald nahm die Vereinigung den Namen des ehrwürdigen Mutterklosters Monte Cassino an. Protektor war damals der Kardinal Giovanni Medici, der spätere Leo X. An ihn richtete in jenen Jahren ein Freund und früherer Hausgenosse, der Benediktiner Gregorio Cortese, die Aufforderung sich der Reform der Abtei des heiligen Benedikt anzunehmen und sie von Neuem zu einem Sitze der Musen zu machen.[32]) Der heilige Benedikt hatte hier zwar einst den alten Heidengott Apollo, der in seinem Bergtempel noch als Teufel spukte, gebannt, für den Sohn des sechszehnten Jahrhunderts aber ist im Gegenteil dieser Ort schon vor Christus durch die „Akademie des Varro“ geadelt, und durch die die göttliche Vorsehung erlesen, „dauernd eine Werkstatt edler Künste und aller Bildung zu sein.“ Benedikt und Thomas von Aquino selber treten bei Cortese nur in die Fusstapfen der Alten ein. In der That begann für Monte Cassino, und im Wetteifer hiermit in noch so mancher Abtei der Benediktiner jetzt eine Zeit feinsinniger Kunstpflege und einer, wenn nicht tiefen, so doch wohlwollenden Beschäftigung mit klassischer Litteratur und Dichtung.[33]) Man bemerkt, dass in jener Zeit die Benediktiner in den Litteratenkreisen angesehener sind oder doch wenigstens weit glimpflicher behandelt werden als die andern Mönche.

Jener Gregorio Cortese, dem wir als einem der angesehensten Mitglieder der frommen und gebildeten Kreise begegnet sind, ist auch weiterhin der hervorragendste Vertreter dieses Läuterungsprozesses seines Ordens geblieben. Er selber war in diesen eingetreten, um volle Musse für die Studien zu finden. Es ist seine grundlegende Idee, auf die er immer wieder zurückkommt, dass die Benediktinerabteien eine Art von Gelehrtenakademien werden müssten, um noch Berechtigung zu besitzen. Unermüdlich predigt er in Briefen und Unterhaltungen seinen Mönchen die Pflicht, die Studien zu pflegen. Nur dadurch, dass sie diese mit der Frömmigkeit verbänden, meint er, haben sich die grossen Ordensstifter Hieronymus, Gregorius, Basilius ihre Verdienste erwerben können. Wer die Wissenschaften verschmähe und nur dem gemeinen Gebrauch der Menschen folge, der könne auch nie den Grund des wahren Lebens einsehen und die Gesetze der Religion erforschen.[34]) Mit diesem neuerwachten Bildungsstolze blickte er denn auch sofort etwas verächtlich auf die Universitäten, die hinter der Zeit zurück geblieben seien. Wer sich feinere lateinische und griechische Bildung erwerben wolle, für den sind nach seiner Ansicht nicht sie sondern die zugleich stillen und gelehrten Benediktinerklöster die richtigen Stätten. Er lobt besonders die Freiheit, die hier der Gelehrte wie der Lernende geniesse, während man sich auf den Hochschulen dem Universitätsbrauch fügen, auf Stand und Würde Rücksicht nehmen und damit seine Zeit vergeuden müsse, wolle man nicht für mürrisch oder zur Unzeit streng ausgeschrieen werden.[35]) Ebenso ist er ein begeisterter Kunstfreund. Ausbau und Ausschmückung seiner Klöster giebt er selber genau an und setzt seinen Ehrgeiz darein, seinem Gönner Leo X. den grossen Rafael selber abspenstig zu machen, worauf er freilich bald verzichten musste. Oft genug mag es schwer gewesen sein, die verwahrlosten Klosterinsassen zu solchen Anschauungen zu bekehren, galt doch die Benediktinerkutte als die bequemste Zuflucht für den Verbrecher, der sich der weltlichen Gerichtsbarkeit entziehen wollte; auch Cortese wendet sich in seinen Briefen an Kardinal Contarini, öfters an seine Vermittlung um den Erlass der Zensuren für Mönche, die Gattenmord begangen hatten, zu erwirken.[36])

An Bewunderung fehlte es Cortese bei dem Versuche, die humanistische Bildung zur gemeinen Sache des Ordens zu machen, nicht. Bembo, der strenge Stylkritiker schreibt an Erzbischof Fregoso[37]): wenn er nicht die Unterschrift in Cortese's Briefen gelesen hätte, würde er nie geglaubt haben, dass sie von einem Mönch herrührten: „Er vertilgt jenen Makel, der schon seit so vielen Jahrhunderten dieser ganzen Menschenklasse anklebt: nicht zierlich schreiben zu können.“ Nachdem er die Schönheit der Form in den Briefen gebührend gewürdigt, schleppt noch wie ein Adiaphoron die Anerkennung nach, „Ueberdies sind sie auch würdig und heilig, was sie noch schöner und wertvoller macht.“ Cortese's herrlich gelegenes Kloster auf der Insel Lerina an der Riviera bildete bald den Sammelpunkt jener Nobili-Kreise von Genua, die an der humanistischen Bildung Gefallen fanden.[38]) In einer feingezeichneten Skizze hat er auch die Erstürmung Genuas durch Pescara, die Vertreibung der ihm befreundeten Partei der Fregosi dargestellt. Er bewegt sich mit Sicherheit in den üblichen Bahnen der humanistischen Schriftstellerei. Der gelehrte Briefwechsel, der seit Petrarca eine der wichtigsten Litteraturgattungen geworden war, steht im Vordergrund; seine besondere Stärke waren hier die Billets in griechischer Sprache. — Auch wenn er die Machthaber in Genua zur Sittenreform, etwa zur Abstellung des leichtfertigen nächtlichen Treibens auf den Strassen auffordert, thut er es lieber mit einem Aufgebot von klassischen Beispielen und Citaten als mit christlichen Argumenten.

Sein Stand aber brachte es mit sich, dass er doch meistens einen geistlichen Inhalt für diese schöne Formgebung suchte. Seine zierlichen sapphischen Oden sind meistenteils Heiligen geweiht, und seine philologische Thätigkeit war der Textkritik der Kirchenväter zugewandt. So gehört er auch zu den ersten unter den italienischen Humanisten, welche gegen die deutsche Ketzerei in die Schranken traten. Er ging hierbei den dogmatischen Fragen wie denen der Kirchenzucht aus dem Wege; als Gelehrter will er lieber eine Frage der Gelehrsamkeit behandeln und verspricht dabei einen ruhig-wissenschaftlichen Ton beizubehalten, was er im ganzen auch gehalten hat. Er versuchte es, die Schrift zu widerlegen, die Ulrich Velenus gegen die Annahme gerichtet hatte, dass Petrus sich in Rom

aufgehalten und dort den Märtyrertod erlitten habe. Auch hierbei will Cortese die Frage des päpstlichen Primates aus dem Spiel lassen und lehnt es ab, für die Echtheit der konstantinischen Schenkung einzutreten. Die Vorrede an Papst Adrian VI. zeigt, wie klar er erkannte, was für die katholische Kirche die Erschütterung der historischen Tradition bedeute, ein Punkt, den man damals über dem dogmatischen Streit meistens aus den Augen verlor; aber sein eigenes Verfahren ist ziemlich matt und zaghaft. Er beschränkt sich fast ganz darauf, die Argumente des Gegners zu entkräften; er wagt noch kaum selbständige Schritte auf diesem Gebiete; und seine Gründe sind manchmal zweischneidig, wie wenn gegenüber dem Beweis, den Velenus daraus entnommen hatte, dass Paulus in den aus Rom geschriebenen Briefen Petrus nie erwähne, auf die Eifersucht der beiden Apostel verwies und hieraus auf ein absichtliches Verschweigen schloss. Es ist noch ein weiter Weg von hier bis zu der allzeit streitfertigen Gelehrsamkeit eines Baronius.

Als nun Cortese nach San Giorgio maggiore in Venedig übergesiedelt war, vertrat er auch in dem frommen venetianischen Kreise das humanistische Element; er stellte gewissermassen das Bindeglied zwischen ihm und Bembo dar.[39]) Vor allem aber fühlte sich seine anschmiegende Natur durch Contarini's mächtige Persönlichkeit angezogen, während ihn Caraffa's Strenge, sein Ausforschen und Spionieren in Unruhe versetzten. Als Contarini sich nach Rom verpflanzt sah, gilt den Zurückgebliebenen Cortese als Ersatz „als ein Teil seiner selbst, als sein lebendiges Abbild",[40]) und auch an der Kurie wusste man, dass er des Kardinals „rechter Augapfel" sei. Man dachte hier zunächst an ihn, als es sich darum handelte, Contarini einen Begleiter nach Regensburg mitzugeben, denn er sei mit seiner klassischen Gelehrsamkeit und Formgewandtheit am besten geeignet, Melanchthon die Spitze zu bieten.[41]) Auf Contarini's ausdrücklichen Wunsch wurde er in die Reformkommission des Jahres 1536 berufen und später, im Jahre 1541 auf das besondere Andringen Sadolet's an Stelle seines verstorbenen Freundes, des Erzbischofs Fregoso, in das Kardinalkollegium berufen. Er hatte sich lange nach Rom gesehnt, nach seinen Altertümern, den grossen historischen Erinnerungen aus der heidnischen Zeit, denen er erst an letzter Stelle, „als

das, was unserm Orden noch angemessener ist", die altchristlichen Monumente anreiht,[42]) aber der Humanist im Mönchskleide besass bei aller Begeisterung für die Lehre von der Gnade, nicht die sittliche Festigkeit seines Freundes Contarini. Caraffa, der ihn noch von Venedig her wegen Lesens verbotener Bücher im Verdacht hatte, hat ihm hier einmal eine öffentliche Demütigung bereitet, weil er das verpönte Buch über die Wohlthat Jesu besessen oder gelobt, im übrigen scheint es, dass er hier im Getriebe der Kurie Pauls aufgegangen ist; wir sehen ihn auf der üblichen Pfründenjagd, und er schied aus dem Leben mit einem Seufzer der Sehnsucht nach seinem Leben im Kloster, wo so viel weniger Versuchung zur Sünde gegeben sei.

Wir haben von den Bewegungen, die sich damals im Orden des heiligen Benedikt abspielten und die Einleitung zu einer Neugestaltung bildeten, deren reiche Früchte für die Wissenschaft freilich erst beträchtlich später und nicht vorwiegend in Italien gereift sind, auch ein stürmischeres Bild, als es das Leben dieses humanistischen Feinschmeckers gewährt, in den Schicksalen und den Werken des Dichters Teofilo Folengo. Seine wiederholte, freiwillige Entfernung aus dem Kloster — was übrigens damals häufig vorkam, und nicht als Apostasie angesehen wurde — steht in engem Zusammenhang mit den Schwankungen, denen der Orden unterlag. Die kecken Reden seines Orlandino sind das getreue Spiegelbild der Art Debatte, wie sie in den aufgeklärten Kreisen, die mit Luther vor allem als dem Feind der hergebrachten Pfaffenwirtschaft sympathisierten, gepflegt wurde, eine Gesinnung, wie sie in ernsterer und bedächtigerer Weise etwa Guicciardini in jenen Memoiren, die er selber unterdrückte, zeigt. Folengo ist hier noch ganz der Schüler seines bewunderten Meisters Pulci. Wer seine Ketzereien mit Vorliebe seinen komischen Personen in den Mund legt, dem ist es noch nicht ganz Ernst damit. Als Folengo den Orlandino schrieb, hielt er sich in einem der frömmsten Häuser des damaligen Italiens, bei Camillo Orsini auf; hier ging die Wandlung mit ihm vor, die er ausführlich in dem allegorischen Selbstbekenntnis „Chaos" und kürzer in der Einleitung seines grossen geistlichen Epos über die Menschwerdung Christi dargelegt hat. Weder der Freude an der weltlichen Dichtkunst noch

seinen freien religiösen Ansichten entsagt er, wie ja auch in den Kreisen, denen er jetzt beigetreten war, diese Interessen sich auf's beste mit einer vertieften Frömmigkeit vertrugen. Er preist Ariost gerade um des Inhalts, nicht um der Form seines Orlando willen, als den hohen Sänger der Waffen und jeder edlen ritterlichen That;[43]) er verdammt sich selber hauptsächlich nur wegen der skurrilen Behandlungsweise ernster Dinge, wozu er die Entstellung des eigenen Namens in ein lustiges Pseudonym mitrechnet.

Der kecke Parodist wurde nun, nachdem er wieder ein frommer Benediktiner-Prior geworden, auch der eigentliche Epiker der reformfreundlichen Kreise, wie Vittoria Colonna und Flaminio ihre Vertreter auf den Gebieten der italienischen Lyrik und der lateinischen Dichtkunst sind. Auf die venetianische und die neapolitanische Vereinigung weist er selber als auf die hin, welche die Kunst Virgils auf die heiligen Gegenstände anwenden; zumal Cortese teilt er eine der ersten Stellen zu.[44])

Was Folengo als Dichter merkwürdig macht, ist der starke volkstümliche Zug in seinem Wesen. Er belebt die ernsten religiösen Epen seiner späteren Zeit wie die tolle Ausgelassenheit seiner früheren makaronischen Poesie. Der „Menschwerdung Christi“ hat er ein Motto vorgesetzt, das für sich allein ein ganzes Programm ist:

„Nichts soll das Volk vom Evangelium
In seiner eignen Mundart Lauten wissen,
Ein Vorhang hat in Gottes Heiligtum
Das Allerheiligste verbergen müssen“ —
Die Weisen sagen's —, ich erwiedre drum:
Der Vorhang ist bei Christi Tod zerrissen!
Gleich sei die Gnade hoch' und niedern Sündern,
Tataren, Römern, Griechen, Juden, Indern.“

Diesem Zwecke entspricht das ganze Gedicht. Er weist wohl bewundernd auf Sannazaro und Vida[45]) hin, aber von der studierten Eleganz ihrer lateinischen Hexameter sind seine italienischen Stanzen weit entfernt. Um so eindringlicher sind sie! Er macht gelegentlich von den Kunstmitteln Dante's und der Trionfi des Petrarca Gebrauch;[46]) er ist nicht ohne Grösse, wenn er die Versammlung der höllischen Geister schildert und er hat mit solchen Szenen unmittelbar auf Tasso Einfluss ge-

wonnen. Auch dem Einfluss des Platonismus unterliegt er: im „Ideenhimmel“ versammeln sich die abstrakten Tugenden und unter dem Vorsitz der Wahrheit gleichen hier Gerechtigkeit und Gnade ihre widersprechenden Forderungen aus. Das alles aber ist gelegentliches Beiwerk; auf die Erzählung der Ereignisse kommt es ihm an, und aller Nachdruck ist auf die Parabeln und Lehrreden Jesu gelegt. Diese sind bei engem Anschluss an den Wortlaut oft unübertrefflich schön wiedergegeben, so die grosse Strafrede an die Pharisäer im achten Gesang. Man sieht an dieser Paraphrase, ebenso wie an Flaminio's Psalmenübersetzung und an Bruccioli's italienischer Bibel — alles Werke, die denselben Jahren und demselben Kreise entstammen —,[47]) wie tief und innig hier die Beschäftigung mit der Bibel war.

Die Gesinnung, in der Folengo dichtet, wird man, so wenig er von einem Schisma wissen will, doch eine ganz protestantische nennen müssen. Aus dem Munde seines Christus, wenn er über Werke und Glauben gewaltige Worte redet,[48]) spricht in Wirklichkeit weit mehr Paulus; selbst die Jungfrau Maria findet der Engel bei der Heimsuchung, wie sie über falsche Werkheiligkeit der Pharisäer, über das unerträgliche Joch des Gesetzes und über die Erfüllung der Verheissung der Gnade nachsinnt. Es ist, ganz der Weise der romanischen Nationen zuwider, sein Bestreben, die heiligen Geschichten so gegenständlich, so schlicht und natürlich, wie möglich, ohne alle überirdische Verklärung und ohne allen mystischen Schleier, vorzuführen. Er hatte sich damit in seinem ersten Epos noch nicht genug gethan und dichtete während seines Aufenthaltes in Sizilien noch ein anderes unter gleichem Namen in Terzinen. Hier wird ihm die Geschichte von Christi Geburt ganz zum persönlichen Erlebnis; sein Glaube versetzt ihn selbst gegenwärtig in die biblischen Ereignisse; er kommt zur heiligen Familie, verweilt bei ihr, nimmt an ihren häuslichen Freuden, an Josephs Beschäftigungen teil, speist mit ihm und der Madonna an ihrem Tische, lässt das Kind auf seinem Esel reiten.[49]) Wenn die Maler die Donatoren mit auf das Bild brachten, so greift ihre rituelle Andacht doch nur selten in die heilige Idylle mit ein; hier verschmilzt sie vollständig mit ihr.

In der neuen Richtung, welche der Benediktinerorden nahm,

handelte es sich darum, die humanistische Bildung dauernd in Einklang mit dem asketischen Leben zu setzen. Dass überhaupt kein Erwerb der grossen geistigen Bewegung der letzten Jahrhunderte bei der erstrebten Christianisierung des ganzen Lebens verloren gehe, war ein Gegenstand beständiger Achtsamkeit der Männer, die, den litterarischen Kreisen entsprossen, sich nun mit aufrichtiger Ueberzeugung an der Auffrischung des religiösen Lebens beteiligten. Sie waren nicht so sorgenvoll wie Erasmus in Deutschland, brachten doch die Päpste selber dem Humanismus noch unablässig ihre Huldigungen dar. Ein bedeutendes litterarisches Verdienst verschaffte immer noch eine Anwartschaft auf den roten Hut. Es gehört mit zu Pietro Aretino's Art, in der er alle Ehren, die dem Litteraten zugänglich sind, unverschämt beansprucht und zugleich alle zu parodieren liebt, dass er sich wiederholt den Anschein giebt, als ob es nur von seinem Willen abhänge, einen Platz im heiligen Kollegium einzunehmen.

Die entschiedenste dieser Huldigungen war unzweifelhaft die Ernennung Bembo's zum Kardinal. Wir mögen es ihm glauben, dass es ihm schwer wurde, von seinem idealen Gelehrtendasein in Padua Abschied zu nehmen, schwerer noch als es Contarini geworden war, aus dem Staatsleben seiner Heimat zu scheiden, da er nicht wie jener, eine bedeutende Thätigkeit in Rom vor sich sah. Und zumal für diese Zeiten — das fühlte er — war er nicht mehr die berufene Persönlichkeit. „Im ruhigen Meere könne ein jeder schiffen" schrieb er an Paul III. „aber in den Stürmen der Gegenwart bedürfe man erfahrener Steuerleute".[50]) Das Gefühl der Verantwortlichkeit und der eigenen Unwürdigkeit erfasste ihn in diesem Augenblick tief, er eröffnet sein Inneres ganz vor Vittoria Colonna und vor Ochino; aber die religiöse Stimmung geht bei ihm nicht entfernt so tief wie bei seinen Freunden. Dieser letzte und feinste Vertreter einer vorwiegend formalen Geistesbildung hatte einst in seinem Sinne seinen Teil zur Kirchenverbesserung bereits geliefert, indem er den Breven Leo's X. die Schönheit einer reinen Form gegeben hatte, die von dem üblichen überladenen und salbungsvollen Stil der Kurie angenehm absticht; er hatte sich dabei nicht die Gelegenheit entgehen lassen, das Lob der Wissenschaft in schönen und selbst tiefen Worten zu

singen. Er war seitdem kein andrer geworden, und er sah es auch nicht gern, wenn sich seine Freunde zu tief mit der Theologie einliessen. Scherzend schreibt er an Sadolet, wie er mit Polus debattiert habe, welcher Gattung der Schriftstellerei sich ihr Freund nun zunächst zuwenden solle, ob dem Paulus-Kommentar oder dem Hortensius, dem Dialog über Nutzen und Schaden der Philosophie. Polus habe mit Eifer für den Paulus gestimmt, er aber sei natürlich andrer Meinung gewesen.[51])

Kein Zeitgenosse hat sich mit grösserem Ernst und Eifer der Aufgabe hingegeben, eine Vermittlung zwischen Humanismus und Theologie zu finden als dieser älteste Genosse Bembo's. Ganz wie Erasmus hoffte auch er, dass sich die streitenden Parteien wieder auf diesem Boden würden vereinigen lassen. Und doch ist es ein nicht unverdientes Schicksal, welches Sadolet dem Verhängnis verfallen liess, das der Humanismus verschuldet hat: Er ist der Nachwelt fast nur als ein glänzendes Stilmuster im Gedächtnis geblieben.

Wie Bembo war Sadolet ein Sohn der Zeit der Politian und Pontan; er war bereits ein Mann von anerkannter litterarischer Autorität, als er unter Leo X. zum Sekretär der Kurie bestellt wurde. Als solcher hat er alle die heftigen Erlasse gegen die Anfänge der Reformation verfasst und gegengezeichnet; aber unterdessen bildete sich in ihm die Ueberzeugung, dass der Weg, den man hiermit beschritt, zum Unheil führe. Er hat später oft versichert,[52]) er habe von Anfang an zur Milde und zur Abstellung der Missbräuche, namentlich im Ablasswesen geraten; er leitete hieraus sein Recht her, auch später unumwunden von der Verderbnis der alternden Kirche zu reden, und das nicht nur still im Kreise gleichgesinnter Freunde sondern auch vor den Gegnern. Er wollte nichts verteidigen, wo nichts zu verteidigen war. Auf Clemens VII., „den besten Mann, wenn er es vermocht hätte, auf einer Ansicht und einem Plan zu bestehen“ hatte er seine Hoffnungen gesetzt; als er ihn auf seiner unseligen, schwankenden Politik beharren sah, ahnte er das nahende Verhängnis. Er legte sein Amt nieder, verliess Rom und zog sich auf sein kleines Bistum Carpentras in der Provence zurück. Die Verheerung Roms durch die kaiserlichen Truppen, die bald darauf erfolgte, verwundete sein Herz auf's tiefste. Ein unersetzlicher Schaden für das gesamte

Menschengeschlecht, schrieb er an den teilnehmenden Erasmus, sei der Sturz dieser Stadt.[53]) Von der zerknirschten Stimmung eines Pierius Valerianus ist er weit entfernt: Das Gute scheint ihm im Rom Leo's X. weit überwogen zu haben, sowenig er sich über das Schlechte, das ihm anhaftete, verblenden will. Nie schreibt er besser, als wenn er sich der Rückerinnerung an diese Zeit weiht, die Schatten aller Dahingegangenen beschwört und nochmals mit Entzücken den ganzen Zauber des Verkehres in einer unvergleich geistreichen und feingebildeten Gesellschaft nachempfindet. Es scheint ihm oft unmöglich, in ein Rom zurückzukehren, das alles dieses Glanzes entbehren soll; lieber rettet er sich und sein Rom in das Reich der Gedanken.

„Den Fürsten habe er gelebt, den Freunden — wann solle er an der Schwelle der Fünfzige, sich selber leben?“ frägt er in einem solchen Schreiben den alten Genossen Angelus Colotius. Jetzt endlich in seinem idyllischen Bistum glaubt er aus dem Sturm in den Hafen gelangt zu sein. Zärtlich hat er seine neue Heimat geliebt; er wird nie müde, ihre Schönheit zu preisen und sein Leben, das er zwischen Geschäften, Studien und Gartenbau teilte, zu verherrlichen. „Ich glaube, dass das glückliche Leben in der Freiheit des Geistes, in der Ruhe des Gemütes und in der Möglichkeit zu thun, was nur von unserm freien Willen abhängt, besteht“, so schreibt er an Contarini, als ihn dieser wieder in die Geschäfte zu ziehen versuchte.[54]) Es war ihm Ernst mit seinem immer wiederholten Wunsche, auch nachdem er Kardinal geworden, dem Kollegium und der ewigen Stadt fern zu bleiben. Freilich flossen auch seine Mittel hierzu nicht reichlich genug. Die zahlreichen Briefe, in denen er von Paul III., Kardinal Farnese und andern einflussreichen Persönlichkeiten mit berechtigtem Selbstbewusstsein eine Aufbesserung verlangt, gehören, obwohl sie niemals würdelos werden, doch ganz in die Gattung ähnlicher Schreiben, die seit Petrarca ein stehendes und wenig erfreuliches Capitel der humanistischen Epistolographie bildeten.

Erst von Carpentras aus begann Sadolet den umfassenden Briefwechsel, der ihn, wie sonst nur noch Erasmus, mit den verschiedenartigsten Menschen und fast mit allen Ländern Europas in Verbindung setzte. Drei grosse Briefwerke liegen

uns vor, die zusammengenommen einen unvergleichlichen Einblick in die Interessensphäre dieser Zeit und dieser Kreise gewähren, und um die sich alle andern Quellen nur wie Satelliten schaaren. Sie stammen von drei eng verbundenen Freunden: Bembo, Sadolet, Pole. Bembo ist gewiss der glätteste, gewandteste, aber eben darum wird er oft conventionell und inhaltsleer, Pole's Briefe ziehen vor allen andern dadurch an, dass der, welcher sie schrieb, ein überaus merkwürdiger Mensch war, der seine ganze Seele in seine Worte zu legen wusste, aber die englische Breite ist er selten ganz los geworden. In Sadolet's Briefen steht die reine ciceronische Form und ihr fast immer bedeutender Inhalt am Schönsten im Einklang; sie gewinnen unsere Sympathie, ohne uns zur Ueberschätzung ihres Verfassers zu verführen.

Den Gegenstand dieser Korrespondenz bilden je länger je mehr die bewegenden kirchlichen Fragen. Sadolet hat sich ein für allemal entschlossen, ihnen sein Hauptinteresse zuzuwenden, weil er dies als eine Notwendigkeit erkannt hat. Diese Erkenntnis und nicht der Zug des Herzens hat ihn zum Theologen gemacht. Auch gewährte er der Theologie nur eben einen Platz in dem System seiner weisen Lebensführung. „Von diesen meinen Studien kann ich Dir zunächst nichts weiter versprechen", schreibt er einmal an Pole, „die Sommerhitze steht bevor und diese Zeit pflege ich mit den sanfteren Wissenschaften hinzubringen".[55]) Er klagt fortwährend über die grossen und schweren Aufgaben, in die er sich da eingelassen habe; aber er resigniert sich: „wer soll es thun, wenn nicht die, welche dazu berufen sind, wenigstens Salben und Umschläge für die offenkundigen Wunden der Kirche zu bereiten?" Ein Mann, der in dieser Stimmung an's Werk ging, konnte auf die Dauer nicht durchdringen! Nach wie vor hielt er den Bildungswert der Theologie für gering. Er kam darüber in eine freundschaftliche aber lebhafte Auseinandersetzung mit Pole, der ihn getadelt hatte, weil er in seiner feinsinnigen, pädagogischen Schrift über die richtige Erziehung zwar der Philosophie einen grossen, der Theologie aber gar keinen Platz eingeräumt hatte. Ein Erziehungsplan, so meinte der Engländer, der wohl für Plato's und Aristoteles' Zeiten, aber nicht für die unsern passe, in denen die Theologie das Fundament aller Bildung abzugeben

habe. Ihm gegenüber verteidigt Sadolet die führende Rolle der Philosophie und der Formgebung, der Rhetorik, zugleich: Was man Theologie nennt, ist in Wahrheit Philosophie, bleibt es auch, wenn man sie äusserlich von jener sondert. Die Theologie habe ihr ganzes Fundament in der Philosophie, ohne diese könne sie sich nicht einen Augenblick halten. Beide aber zusammen können ihr Amt nicht verwalten, wenn sie von der Fülle und Schönheit der Rede absehen: „Soll die Anmut aus der Rede verbannt werden, warum dann nicht auch aus den Sitten?" Er warnt vor einer Richtung, die alles vermeintlich Unnötige amputieren will, um nur das eine, was Not thut, zurückzulassen: „Wenn wir ganz und gar göttlich werden wollen, so möchten wir bald keinen Teil mehr an echter Menschlichkeit haben" (Doppelsinn von humanitas = Menschheit und Bildung!) Und nur darin sieht er das unwandelbare Wesen der Religion, dass wir alles Höhere und Bessere, was wir in uns finden, auf Gott als Ursprung und Ziel zurückführen.

Solchen Anforderungen an die Philosophie entspricht die kirchliche Scholastik freilich am Wenigsten. Er hasste sie mit dem vollen, hergebrachten Ingrimm des Humanisten. Diese moderne Wissenschaft (d. h. nicht antike oder antikisierende) mit ihren unendlichen Bänden, ihren ungesalzenen und streitsüchtigen Büchern, was könne sie zur Lösung wirklich tiefer Fragen beitragen? Den Glauben an Gottes Milde und Güte schöpfe man doch ohne alle Spitzfindigkeiten aus der Bibel. In seinem Briefe, den er an die Genfer während der zeitweiligen Verdrängung Calvin's schrieb, um sie der Kirche wiederzugewinnen, meint er wohl gar: Diese Art von Behandlung der theologischen Dogmen, die er auch bei Calvin wiederfand, sei eben jene Philosophie, vor deren Verführung der Apostel Paulus gewarnt habe. Es ist jenes Schreiben, auf welches Calvin mit seiner glänzenden Gegenschrift, schriftstellerisch vielleicht das bedeutendste, was er geschrieben, geantwortet hat. Diese Abneigung teilte Sadolet mit jenen Mitgliedern der frommen Kreise, die jeder Anwendung der Philosophie auf die religiösen Geheimnisse, jeder Auslegung der heiligen Schrift nach ihren Rubriken abhold waren; es waren dieselben, welche unbewusst oder bewusst zur Sinnesart der Reformatoren hin-

neigten. Aber ihre Konsequenzen lehnte Sadolet eifrig ab; wo immer ihm die Ansicht entgegentrat, dass die Philosophie an der Verderbnis der Theologie Schuld sei, trat er für sie in die Schranken, in mündlicher Debatte am Hofe König Franz' I.[56]), wie in seinen Briefen. Er gab jenen zu, dass alle Unsterblichkeitshoffnung allein auf der Verheissung der Schrift beruhe, aber im übrigen fand er, dass die Philosophie und die Bibel sich zusammenfügten wie ein Baustein zum andern, wie der Giebel zur Mauer. Die Philosophie, welche er im Auge hatte, war ein Platonismus etwa in Cicero's Weise: d. i. eine Ethik, die auf Selbstkenntnis und Selbstbeherrschung beruht und einen Ausblick auf eine Welt der Ideale eröffnet, alles Grübeln über Naturphilosophie ebenso wie über Metaphysik aber ablehnt. So hat er sie in seinem Dialoge über den Schaden und Nutzen der Philosophie dargestellt, mit dem er den verlorenen Hortensius Cicero's ersetzen wollte. Die Anwendung auf die christliche Theologie, auf die er immer verwies, blieb er aber schuldig.

In jenen Debatten mit Polus legt er, der alte Humanist, noch grösseren Wert auf die Wohlredenheit als auf die Weltweisheit. Er rühmt von seinem Psalmenkommentar ausdrücklich, dass er in ihm zeige, „wie man auch heilige Gegenstände lateinisch und schmuckreich darstellen könne.“[57]) Eine zugleich elegante und wortgetreue Uebersetzung, wie er sie selber vom Römerbrief gab, erscheint ihm auch sachlich, und mit Recht, von grösster Wichtigkeit, weil ja die protestantischen Gegner gerade mit den Worten des Urtextes ihre Meinungen belegen wollen. Wie ernsthaft er es mit der Formgebung nahm, zeigt sein theologisches Hauptwerk, der Kommentar zum Römerbrief. Selbst diesen spröden Stoff hat er in einen platonischen Dialog umgewandelt. Daher blieb ihm auch die humanistische Abneigung gegen die hebräischen Studien; gegen die Bemühungen seines Freundes, des Erzbischofs Fregoso, auch dem alten Testament die unmittelbare Quellenforschung zukommen zu lassen, verhielt er sich ablehnend.[58])

In diesem seinem Bestreben, humanistische Rhetorik und christliche Theologie zu verschmelzen, findet Sadolet seine Vorbilder überhaupt viel mehr bei den griechischen Kirchenvätern als bei den lateinischen. Aus seiner geringen Zuneigung zu

Augustinus macht er kein Hehl; er wittert den alten Advokaten bei ihm und wirft ihm gelegentlich „mehr streitbare Lust am Disputieren als überlegte und ruhige Begründung" vor.[59]) Sein Mann ist Johannes Chrysostomus, den er oft überschwänglich lobt, und Basilius. Diesen Geschmack teilt er mit dem ganzen Kreise seiner Vertrauten. Nach dieser Richtung hatte Cortese seine Studien gewandt, Giberti hatte ganz besonders für Edition und Uebersetzung der griechischen Kirchenväter seine Veroneser Gelehrtenakademie und Presse bestimmt. In kurzer Zeit gingen aus dieser Chrysostomus, Damascius, Euthymius hervor und wurden von Sadolet und von Erasmus freudig begrüsst.[60]) Die Uebersetzung des Basilius, die Giberti ebenfalls veranlasste, ist Vittoria Colonna gewidmet, die, als sie die ersten Proben vernommen hatte, ganz von ihnen hingerissen war.[61]) Diese verwandten Naturen zog die etwas sentimentale, innige, im Genuss der Natur, der Einsamkeit und der frommen Empfindung schwelgende Sinnesart der letzten grossen Stylisten Griechenlands gewiss ebenso wie ihre blühende Beredtsamkeit an.

Der besondere theologische Inhalt der Werke Sadolet's ist neben diesen äusseren Vorzügen beinahe Nebensache. Er gehörte zwar von Anfang an als nächster Freund in den Kreis der Männer, die in der Vertiefung des Erlösungsbewusstseins ihr Ziel erblickten; er hat Fregoso zärtlich geliebt, Contarini verehrt, Pole hat in der schwersten Zeit seines Lebens bei ihm in dem haromischen Dasein von Carpentras das Gleichgewicht seiner Seele wiedergefunden; und um auch zwei zu nennen, die von der Kirche ausgestossen worden sind: er hat Galeazzo Caraccioli, das spätere Oberhaupt der italienischen Emigrantenkolonie in Genf gepriesen und Aonio Paleario mit der Freude des älteren an dem gleichgesinnten Jüngeren in die gelehrte Welt eingeführt. Bis in die Tage, da Paleario den heimtückischen Nachstellungen der Inquisition verfiel, blieb für ihn die Erinnerung an Sadolet und die schöne, hoffnungsfreudige Zeit seiner Jugend der Sonnenblick seines Lebens. Von allen diesen Männern war aber Sadolet eigentlich innerlich getrennt. Das Fundament seiner Bildung, und deshalb seine Auffassung des Christentums, ja der Religion überhaupt war verschieden von der ihrigen. Auch schlüpfte man über diese Dinge keineswegs in Briefen und Debatten leicht hinweg; man sprach sich

gründlich aus, aber man gestand sich wechselseitig eine Freiheit der Meinungen zu, wie sie auch hier nur aus der tiefgewurzelten Achtung vor der Persönlichkeit und vor der individuellen Bildung hervorging. „Was liegt daran, auf welchem Wege ein jeder geht, wenn er nur dahin gelangt, wohin man kommen soll?“ schreibt er gelegentlich seiner Meinungsverschiedenheiten mit Fregoso an diesen. Er vergleicht den Kreis dieser Gleichstrebenden mit einer Kriegsschaar, in der sich jeder auf's Beste zu waffnen sucht, wo denn auch der Befehlshaber einem jeden sich den eigenen Zierrat auszuwählen gern gestattet und auf die Uniform verzichtet.[62])

In Sadolet liegt ein entschieden rationalistischer Zug. Darin gleicht er Erasmus, dem er sich auch stets am Nächsten verwandt gefühlt hat, über den er aber, obwohl er ihn gelegentlich von Polemik abmahnt, noch hinausgeht. Von Grund aus rationalistisch ist gleich seine Auffassung der Inspiration. In dem Sendschreiben an die Stadt Genf hatte er in getreuer Nachahmung der apostolischen Redeweise die Wendung gebraucht: „Mir und dem heiligen Geist hat es gefallen“. Das erregte bei den Freunden doch einigen Anstoss, aber ganz kühl philologisch setzte er ihnen den Sprachgebrauch der Bibel auseinander, dem zu Folge alles aus dem heiligen Geist geschehe, was mit richtiger und frommer Gesinnung gegen Gott vollführt werde“. Er hat diese wohlüberlegte Ansicht öfters wiederholt.[63]) Rationalistisch ist seine ganze Art des Kommentierens. Ein weniger dogmatischer Kommentar zu einem biblischen Buche ist sicherlich im sechszehnten Jahrhundert nicht geschrieben worden als der seinige zum Römerbrief. Die grossen Streitfragen der kirchlichen Parteien verflüchtigen sich vor dieser nüchternen Philologie fast zu nichts. Man begreift sehr wohl, dass diese Auslegungsart seinen protestantischen Gegnern höchst oberflächlich erschien, dass sie ihm vorwerfen konnten, er habe ihre Ansichten gar nicht einmal verstanden; heutige Theologen würden vielleicht eher überrascht sein, wie nahe er oft an das Richtige gestreift ist. Seinen Freunden schien die Art, wie er sich über die Autorität der früheren Ausleger von den Kirchenvätern bis S. Thomas hinwegsetzte, als eine allzu gewagte Neuerung. Die Veröffentlichung stiess deshalb anfangs bei dem Magister sacri palatii, Badia, einem

entschiedenen Anhänger Contarini's, auf Schwierigkeiten. In der liebenswürdigsten Weise, aber sehr entschieden, hält auch Sturm ihm vor, dass er am Wenigsten Grund habe, anderen die Abweichung von alten Traditionen und kecke Neuerungssucht vorzuwerfen, da er sich dieser Sünde in seinen Commentaren am Meisten schuldig gemacht. Der Strassburger Humanist will ihm das nicht verargen, sondern ihn nur von aller persönlichen Polemik abbringen.

Rationalistisch ist es, dass bei Sadolet die Erlösung fast ganz aus dem Mittelpunkt der Religion gedrängt ist, dass ihm Jesus fast immer nur als der göttliche Lehrer zu einem seligen Leben erscheint. Selbst die Johanneische Logoslehre muss ihm hierbei Dienste leisten. Die ganze Lehre von der Gnade, der Angelpunkt der Ueberzeugungen seiner Freunde, schrumpft bei ihm zu einem Moralprincip zusammen. Er will es in diesem Punkte mit der Auffassung des Chrysostomus und aller älteren Lateiner halten. Ihnen, meint er, habe es genug geschienen, alles insgesamt auf Gottes Gnade zurückzuführen, und erst Augustin habe in freilich berechtigter Opposition gegen die Werkheiligkeit des Pelagius diesen Begriff allzu sehr verschärft. Die Bekämpfung der Willensfreiheit durch Augustin tadelt er aufs Schärfste, während selbst Erasmus diesem gegenüber mit der Sprache nicht recht heraus will. Augustinus habe, so urteilt er, in dem Wunsche Gottes Ruhm aufs Höchste zu erhöhen ihm vielmehr Abbruch getan. Er dagegen hält an dem freien Willensentschluss des Menschen, der am Anfang jeder Handlung steht, fest; so will er „etwas was unser ist" retten, und dann erst alles Uebrige der Gnade überlassen, „dass sie uns, nachdem wir uns Gott gehorsam und zugänglich erwiesen, bilde und beuge, wohin sie will, so dass jede vollendete Handlung, jede Frucht eines guten Werkes von ihr herrührt".[64]) Die christliche Gerechtigkeit aber ist ihm schlechthin nichts anderes als die caritas, die alle andere Tugenden umfassende Liebe, die dann freilich nur durch göttlichen Einfluss in das Menschenherz gelangt, die himmlische Liebe, nach der sich jene erste römische Vereinigung benannt hatte. Sadolet hat oft versucht, seine Anschauungen mit denen Contarini's in Einklang zu bringen; wenn ihm aber von dritter Seite eine entschiedene Bestreitung der Rechtfertigung durch den Glauben allein entgegentrat, hat er sich doch der Ueber-

einstimmung mit dieser erfreut. Selbst in dem Fanatiker Catarino Politi, der überall Analogien und Einflüsse der lutherischen Rechtfertigungslehre denuncierte, glaubt er einen Gesinnungsverwandten zu finden.

Tief lag diese ganze Auffassung in dem Humanismus begründet. Wer noch einen Funken der antiken Lebensauffassung in sich verspürte, für den blieb die Autonomie des Willens die Voraussetzung aller Menschenwürde. Sie hatte Pico von Mirandula auf der Höhe der Renaissance begeistert gepriesen, sie hatte Erasmus gegen Luther ins Feld geführt, sie haben später die klassisch gebildeten Arminianer vertreten. Und von dieser Ansicht lag wiederum die Lehrmeinung der Jesuiten, diejenige Loyola's selber nicht weit ab. Jenes Sadoletische Begehren nach „etwas, was unser ist“ kehrt mehr oder minder deutlich ausgesprochen bei ihnen allen wieder. Darum hat auch eine Frömmigkeit, die auf alles verzichten will, was unser ist, innerhalb der katholischen wie der protestantischen Kirche sich immer gegen diese Auffassung aufgelehnt und einen Rest Heidentum in ihr gewittert.

Doch nicht in der Neugestaltung der Dogmen sondern in der Debatte mit denen, die sich von der katholischen Kirche entfernt hatten, erblickten seine Zeitgenossen Sadolet's Verdienst. Und dieses Verdienstes rühmte er sich auch selber, wenn er einmal gleich dem Apostel Paulus „thöricht von sich reden“ wollte. Er schreibt an den Cardinal Farnese[65]): „Ich werde von den Lutheranern so sehr wie kaum sonst jemand gefürchtet; sie messen mir die Fähigkeit und das Geschick zu, sie mit ihren eigenen Waffen zu besiegen. Ich bin es, auf den die guten Köpfe Italiens und der anderen Länder ihr Aufsehen haben, und wenn sie den Wunsch hegen, dem Namen der Päpste und des apostolischen Stuhles den Rücken zu kehren, wie es heute an so vielen Orten geschieht, so ist es mein Credit, mein Ansehen bei ihnen, was sie zurückhält.“ Er blieb dem Grundsatz, den er unter Leo X. gefasst hatte, milde und versöhnlich zu sein, in der Polemik treu. Nur einen nahm er davon aus: Luther selber. Er hat für alles in der deutschen Reformation Sympathie, was humanistisch an ihr ist; aber der Reformator selber gilt ihm als ein ungebildeter Mensch. Er appelliert geradezu an die gemeinsame humanistische Bildung

bei den Sturm, Melanchthon und Bucer, um sie von ihrem Führer, den er als ausserhalb dieses Bildungskreises stehend betrachtet, zu trennen. Das ist auch der Sinn des berühmten Schreibens, das er an Sturm erliess, als dieser den Ratschlag der Kommission zur Verbesserung der Kirche publiciert und mit scharfer Kritik, namentlich auch Sadolet's begleitet hatte. Er fliesst von Liebenswürdigkeit gegen Sturm und Melanchthon über und versichert, dass er niemals an einen anderen als Luther bei seinen Angriffen gedacht habe. Man würde irren, wenn man hierin nur Berechnung sähe; es ist ihm vielmehr Bedürfnis, bei der Zerklüftung, die er vor sich sieht, wenigstens diese eine Gemeinsamkeit, welche durch die klassische Bildung hergestellt wird, festzuhalten.[66]) Ein vergebliches Bemühen! Aber doch ist diese Gesinnung nicht ganz fruchtlos geblieben. So oft sich Vertreter der streitenden Kirchen vorurteilsfrei auf dem Boden wissenschaftlicher Untersuchung gegenüberstanden, hat man sich auch Sadolet's erinnert.[67])

Zunächst kam Sadolet mit dieser Versönlichkeit gerade bei den verbitterten deutschen Vertretern des Katholizismus, die sich vorher an ihn gedrängt hatten, den Cochläus und Nausea übel an. Nausea schrieb ihm einen Brief, in dem er ihm Abfall zu den Ketzern vorwarf. Sadolet war erstaunt: „Ich liebe das Talent des Mannes (Sturm's), ich lobe seine Gelehrsamkeit, seine Meinungen billige ich doch gewiss nicht" antwortet er ihm; und vor Cochläus und Herzog Georg von Sachsen rechtfertigte er ausführlich seine Grundsätze: „Uns ziemt es nicht, ihre Insolenz mit Schmähungen, worin sie selber ausschweifen, noch zu erbittern, sondern mit Milde auf sie einzugehen. Das ist die erste Pflicht eines Christen" schreibt er an Cochläus, der freilich die wenigst geeignete Adresse für eine solche Ermahnung war.[68])

In diesen Debatten — wir können hier das Sendschreiben an die Genfer und die Rede an die deutschen Fürsten, die mit Contarinis Wirksamkeit in Regensburg gleichlaufend wirken sollte, hinzuziehen — wich Sadolet der Erörterung der streitigen Dogmen aus. Er verurteilt hier ihre Bekämpfung eigentlich nur deshalb, weil sie so eng mit der Uebung christlicher Tugenden verknüpft seien, oder den Glauben an unerlässliche Sätze befördern: Die Beichte mit der christlichen Demut, die

Fürbitte der Heiligen mit dem Glauben an individuelle Unsterblichkeit. Allen Wert legt er dagegen auf die Einheit der Kirche. Der Mann, der sich selber so viel Freiheiten innerhalb dieses grossen umspannenden Rahmens nahm, ist von der unbedingten Notwendigkeit der obersten Autorität der Kirche tief durchdrungen. Dabei aber lässt er den Papst sehr in den Hintergrund treten. Er ist der eifrigste Förderer des Conzilgedankens, und setzt wohl einmal Herzog Georg treffend auseinander, warum es ohne Conzil mit einem blossen Einverständnis von Papst und Kaiser nicht gehe.[69]) Um so misstrauischer ist er, der alte Curiale, gegen das Spiel, das Paul III. ebenso meisterlich wie Clemens VII. verstand: Konzil und Reformen in der Ferne sehen zu lassen, um sie, sobald man ihnen näher rückte, wieder verschwinden zu machen. Er sagt nicht nur Männern seiner Partei, sondern auch solchen der entgegengesetzten Richtung wie Cardinal Cajetan geradezu, wie es hiermit stehe.

In solcher Gesinnung ging er an das Buch, welches sein Hauptwerk werden und von dem Aufbau der Kirche oder ihrem Neubau den Namen führen sollte. Er sah damals noch in Hermann's von Wied Schriften und seinem Kölner Konzil sein Vorbild. Auch Cortese und der venetianische Kreis begrüssten diesen deutschen Versuch einer katholischen Reformation mit rückhaltloser Bewunderung.[70]) Mehr als einer dieser Männer sollte an sich dieselbe Erfahrung wie der Kölner Erzbischof machen, dass diese ernsthafte Beschäftigung mit den Schäden der Kirche ihn folgerichtig ins Lager der Gegner führte. Vor dieser Versuchung fühlte sich Sadolet bewahrt; er fand es sofort unvorsichtig von Hermann, dass er vom Fegefeuer schwieg und den Lutheranern damit einen Schritt entgegen kam. Gerade auf dieses Dogma und auf die Sakramentenlehre — Grundlagen der kirchlichen Praxis — legte er den höchsten Wert. Im Uebrigen aber äussert er sich mit solchem Freimut, dass er sich sich selbst vor Contarini glaubte rechtfertigen zu müssen. „Vielleicht könnte meine Freiheit im Schreiben dem einen oder andern lästig sein, aber dass ich in christlicher Gesinnung die Kirche gereinigter zu sehen wünsche, als sie jetzt ist, darum wenigstens wird man mich doch niemals schelten. Und das ist mein heissester Wunsch, dass der

Ruhm und die Frucht dieses herrlichen Werkes denen zu Gute komme, die ich am höchsten verehre" schreibt er an Marcello Cervini, den späteren Papst Marcellus III.[71]) Er will zugleich die Warnungsstimme erheben; denn er sieht die Kirche bereits wieder von den vielversprechenden Anfängen am Beginne von Pauls Pontifikat, abweichen.

Der ganze Freundeskreis begleitete den Fortschritt des Werkes mit Interesse, Sadolet glaubte sich dadurch zu sichern, dass er es Männern der verschiedensten Richtungen von Bembo bis zum Kardinal von Burgos zur Prüfung vorlegte.[72]) Aber die Zeit ging rasch vorüber, in der einem Kardinal gestattet war, eine solche Sprache zu führen. Der Sturm, welcher alsbald nach Erasmus Tode gegen dessen Andenken losbrach, war ein Vorzeichen dafür, was Sadolet selber eventuell zu befahren hatte. Er war tief verletzt durch dieses Verhalten. „Alles bricht jetzt los auf das Haupt und den Namen des Mannes, den wir verehren und lieben, und dessen Wohlthaten wir auf's Höchste verpflichtet sind" schreibt er an Pole. „Das ist klar und deutlich: Welches Uebel, welche Widerwärtigkeit sich in der Christenheit ereignen mag, die Menschen sind bereit, auf uns die Schuld zu schieben, gegen uns die Anklage zu erheben."[73]) Während Contarini's Autorität noch unbegrenzt erschien, richteten schon die Feinde jeder Nachgiebigkeit ihre Angriffe auf Sadolet. Auf Grund herausgerissener Stellen seines neuen Werkes erhoben sie offen den Vorwurf der Ketzerei." Pole war entrüstet, dass so etwas gegen eine Säule des Kardinalkollegiums vorgebracht werden könne; er sah eine gemeinsame Beleidigung desselben in diesen Angriffen; aber das Schlussergebnis war doch, dass das Buch nicht gedruckt werden durfte. Noch viel später, mehr als zwanzig Jahre nach Sadolets Tode hat sein getreuer Neffe und Schüler Paul Sadolet den Versuch gemacht, durch Vermittlung eines der gewandtesten und unzuverlässigsten Diplomaten der Gesellschaft Jesu, des vielberufenen Pater Possevin, das Werk in Rom wieder zu Gnaden zu bringen. Umsonst! Resigniert und verbittert schreibt Sadolet in seinen letzten Lebensjahren an Cortese: „Du siehst die Zeiten, du siehst die Sitten der Menschen: Sobald einer von uns etwas veröffentlicht, was gegen die falschen Religionsmeinungen oder für die wahren geschrieben ist, so bekämpfen uns nicht nur

unsre offenen Gegner — sie würde ich wohl weniger fürchten — sondern auch die Leute unsrer Partei kommen plötzlich wie aus dem Hinterhalt hervor, umstellen uns, klagen uns an, bezichtigen uns des Verrates; und nichts ist in dieser Zeit gefährlicher als über gute und heilige Dinge Erörterungen anzustellen. Und wenn wir uns von dieser Gattung des Schreibens enthalten wollen, so wird man uns vielleicht für vorsichtiger und weiser halten; gerechter und besser werden wir gewiss nicht sein."[74])

Nur ungern kehrte Sadolet, so oft Paul III. auf der Anwesenheit der Kardinäle bestand, nach Rom zurück, wo sein früherer Genosse, jetzt sein Antipode, Caraffa schon die Zügel führte. Hier starb er siebzigjährig im Jahre 1545. Der Mann, der seine eiserne Hand auf die zarten Blüten dieses ganzen hoffnungsfreudigen Frühlings legen sollte, Caraffa hielt ihm die Lobrede im nächsten Konsistorium. — Es war die Leichenrede der humanistischen Bestrebungen in der katholischen Kirche!

— — — —

Nicht den Namen Sadolet's nennt man, wenn man sich der Versuche erinnert, die Gegensätze, welche der Kirche den Untergang drohten, friedlich auszugleichen. Ein Grösserer hat den seinen in Schatten gestellt: der des Kardinals Contarini. Denn um jener Aufgabe gerecht zu werden und wenigstens eine Zeit lang den Schein des Erfolges aufrecht zu erhalten, bedurfte es einer tieferen Persönlichkeit, einer festergegründeten Ueberzeugung und auch eines verständnisvolleren Eingehens auf die ethischen Grundgedanken der Gegner, als sie Sadolet besass. Contarini vereinigte diese Eigenschaften in sich: er war eine grössere Natur als jene Humanisten im Kardinalspurpur, die wir bisher betrachteten.

Gasparo Contarini's Charakter fand eine feste Grundlage in seiner Stellung als Nobile von Venedig. „Der beste Edelmann der Republik", wie ihn ein politischer Gegner im Augenblick seiner Ernennung zum Kardinal im Ratsal selber nannte, wusste sehr wohl, was er seiner Heimat schuldete. Er hat ihr seinen Dank nicht nur durch seine Dienste als Staatsmann sondern auch durch das trefflichste seiner Werke abgestattet: Seine Schrift über die venetianische Staatsverfassung verfolgt den patriotischen Zweck, Venedig als das Muster des besten

Staates aufzustellen. Wenn andere im Altertum nach dem Staatsideal suchten, wenn sein florentinischer Zeitgenosse Macchiavelli eine vergleichende Methode anwandte, um Vorzüge und Schwächen aller einzelnen Formen und Massregeln des politischen Lebens abzuwägen, so ist dieser Venetianer von vorn herein seiner Sache sicher: Er ist im Besitz des Besten und macht anderen ohne Ueberhebung aber mit dem ruhigen Bewusstsein seiner Ueberlegenheit hiervon die Mitteilung. Auch als Kardinal blieb Contarini, wie man dies übrigens von den venetianischen Mitgliedern des heiligen Kollegiums immer gewöhnt war, nach dem Ausdruck seines Freundes und Biographen Beccadelli, „ebensogut ein Edelmann der Republik wie Kardinal.[75]) Man verfolgt es in den Verhandlungen des Senates, wie Contarini bei allen Differenzen mit der Kurie, zumal über die Besteuerung des Klerus, der Fürsprecher seiner Vaterstadt ist. Ich finde einen Beschluss der Signorie, ihm von Staatswegen zu danken und zu sagen: „Jene Erwartung, die sie bei seiner Beförderung zum Kardinal gehegt hätte, bleibe auch jetzt so fest in ihrem Geiste, dass, so gross ihr Missfallen sei, sich des trefflichsten Senators beraubt zu sehen, doch ihr Wohlgefallen um so grösser sei, je mehr sie sich von ihm in dieser Würde Gunst und Vorteil für ihre Angelegenheiten versprächen; was denn auch zu ihrer grössten Genugthuung und Zufriedenheit jetzt geschehe.“[76])

Das Papsttum hatte seine Hilfe gesucht; ein neues Pontifikat hatte mit seinem Namen ein günstiges Vorurteil für sich selber zu erwerben gewünscht. Schon ehe er Kardinal gewesen, hatte er vielen als der erste der Italiener gegolten und selbst dem kühlen Varchi den Ausruf entlockt: „ein Mann an Gelehrsamkeit und Tugend mehr göttlich als menschlich;“ das verlieh Contarini ein stolzes Bewusstsein seiner Unabhängigkeit auch dem Papste gegenüber. Es war die Aufgabe, zu der er nach Rom berufen war: Die Dinge gerade heraus zu sagen, wie sie sind; nur dass dieser Freimut in Rom auf die Dauer nichts als eine Kuriosität blieb. Man bemerkte von ihm: „Diese Unschuld und Güte, die nicht in den Intriguen von Rom verhöfischt war, bewirkte, dass man ihn übermütig schalt.“[77]) Galt doch schon eine bescheidene und thatsächlich wirkungslose Bemerkung gegen die Anfänge der Nepoten-Politik Pauls als eine beispiellose Kühnheit. Der berechtigte Stolz dieser auf

sich gegründeten Persönlichkeit ertrug es nicht, wenn man ihn mit dem Masse des gewöhnlichen Schlages der Kardinäle mass, und ihm seine Worte nach dem kleinlichen Ehrgeiz, wie er an der Kurie üblich ist, auslegte. Verblüfft sagte er in solchem Falle wohl dem Papst selber in's Gesicht: „Ich für meinen Teil glaube nicht, — die Wahrheit zu sagen, — dass der rote Hut meine grösste Ehre ist." Er hat eine eigene Schrift geschrieben, in der er mit den üblichen Gründen aus den Worten Jesu die Einsetzung des päpstlichen Primates erwies, aber er konnte ebenso auch scharfe Worte finden, um den Schaden zu kennzeichnen, den die Uebertreibung dieser päpstlichen Ansprüche und die unwürdige Schmeichelei ihnen gegenüber in der Kirche angerichtet habe.

Wer die Schule des venetianischen Staatsdienstes durchgemacht hatte, hatte gelernt feste Formen zu respektieren, jede grundsätzliche Reform als gefährlich abzulehnen, aber auch scharfe Kritik an entstellenden Missbräuchen zu üben; aus der Schule der Diplomatie aber brachte Contarini eine billige Würdigung entgegenstehender Interessen mit. Nach derselben Richtung wirkte die gelehrte Bildung, die er sich gegeben hatte. Auch in ihr herrscht durchaus das Prinzip einer konservativen Vermittlung. Darum sind seine Schriften durchweg so vernünftig und klar, und deshalb auch weit weniger originell, als man bei einem Mann, der mit einem so ernsten Wahrheitsinne nach einer vollständigen Bildung strebt, erwarten sollte. In erster Linie bleibt Contarini immer der Scholastiker, der Zögling der Universität Padua; hier hat er zu finden geglaubt, was ihm die humanistische Schulbildung nicht genügend geliefert hatte: Die Dinge statt der Worte.[78]) Er glaubte an die Sachlichkeit derselben Scholastik, in der seine humanistischen Freunde, Allen voran sein alter ego, Cortese, nur leeren Wortkram sahen. Deshalb war er aber doch nie geneigt, die blinde Gefolgstreue, wie sie hier üblich war, mitzumachen.[79]) Gerade der Opposition gegen seinen Lehrer Pomponazzo verdanken wir die Schrift über die Unsterblichkeit der Seele, die letzte namhafte Lebensäusserung der scholastischen Philosophie. Dies Begehren nach dem Sachinhalt machte ihm die Naturphilosophie zum Lieblingsgegenstand seiner Studien. Freilich ist er auch hierin nicht weiter gelangt, als in eine saubere Darstellung der

hergebrachten Lehren einige Naturbeobachtungen einzuflechten, zu denen ihm seine Gesandtschaftsreisen den Anlass gaben. Immer gewinnt man aus seinen Werken den Eindruck einer peinlichen Gewissenhaftigkeit; in der Befolgung der strengsten Methode, die kein Zwischenglied vernachlässigt, sah er allein das Heil der Wissenschaft. Alle Irrtümer in ihr seien entstanden, weil man eilend vieles übersprungen habe, pflegte er zu sagen.

Darum war er auch dem humanistischen Redeschwall abhold; er hat nichts gemein mit den Versuchen, die scholastische Philosophie wohlredender zu machen; im Gegenteil: er erklärt in der Schrift über die Unsterblichkeit, deren Gegenstand ihm hierzu die beste Gelegenheit gegeben haben würde, ausdrücklich, dass er sich bemüht habe, genau den Styl der Pariser Magister zu treffen. Gerade hier schien ihm der Stoff eine solche Redeweise zu verlangen; im Uebrigen konnte sein Freund Beccadelli, nachdem er seine Geringschätzung der schönen Form zugegeben, entschuldigend bemerken: man sehe doch aus seinen Schriften, dass er kein Barbar gewesen und sich an den Styl der Alten aus den besten Jahrhunderten angelehnt habe. In den Augen aller seiner Freunde war es aber gewiss eine arge Ketzerei am Geiste des Humanismus, wenn er in seiner Schrift über die Pflichten eines Bischofs zu diesen Pflichten auch rechnet, die formal-heidnische Bildung im Jugendunterrichte zurückzudrängen und statt der heidnischen Autoren christliche Stylmuster in den Schulen zu bevorzugen.[80]) Jedoch entzog auch er sich jener Richtung der humanistischen Kritik nicht, welche auf die ursprünglichen Quellen zurückzugehen verlangte. Er war wie jedermann in Padua von den lateinischen und übersetzten arabischen Aristoteles-Kommentaren ausgegangen, und ihr Inhalt war am Festesten bei ihm haften geblieben; aber er studierte die griechischen Kommentare eifrig, sobald er ihrer habhaft werden konnte; auch sein Kompendium der Metaphysik zeigt ein redliches Bemühen, sich über Plato's und Aristoteles Ansichten aus dem Urtext zu unterrichten — nur dass auch hier wieder diese Beschäftigung mit den Quellen geringen Einfluss auf seine Ansichten gewann. Auch für Sadolet war Aristoteles der grösste Philosoph, aber es ist ein ganz anderer Aristoteles als der seines scholastischen Freundes;

und vollends von der Plato-Schwärmerei, zu der sein nächster Freund Reginald Pole neigte, ist Contarini weit entfernt.

Als Scholastiker und nicht als Humanist, aber auch nicht als eigentlicher Theologe, trat er den Fragen der Theologie entgegen. Er hat wohl ein richtiges Gefühl für die philologische Behandlung der heiligen Schriften: überall, wo ein Zweifel obwaltet, giebt er dem griechischen Texte den Vorzug, und sein Pauluskommentar beginnt gleich mit einem Tadel der Vulgata; im Uebrigen aber ist gerade dieser sein schwächstes Werk und kaum mehr als eine Inhaltsangabe. Seine Neigung geht viel mehr dahin, ein Dogma philosophisch zu entwickeln und es, wo das angeht, vernunftgemäss zu begründen. Niemals vergisst er jedoch über der formalen Behandlung den religiösen Kern der Frage; eben das nähert ihn auf katholischer Seite Melanchthon auf der protestantischen. Freunde, wie Pole, die gegen die den Geist tötende Philosophie ihren Argwohn nicht überwinden konnten, sprachen oft ihre Verwunderung aus, wie ein so gelehrter Philosoph die Religion in solcher Reinheit erfassen könne; sie massen das einer besonderen Gnade Gottes zu. Mit seinen theologischen Schriften wollte Contarini unmittelbare Fragen lösen oder ihre Lösung vorbereiten. Sein Buch über die Sakramente war mit besonderer Rücksicht auf das zukünftige Konzil geschrieben; eine Vorarbeit für dieses war auch die Zusammenstellung früherer Konzilsbeschlüsse, für deren Sammlung Cortese in seinem Auftrag das venetianische Archiv durchforschte. Namentlich beschäftigt ihn aber die Auseinandersetzung mit den neuen Lehren. Contarini ist hierbei unzweifelhaft billiger verfahren als irgend ein andrer Katholik. Als er Pomponazzo gegenüber die Erweisbarkeit der persönlichen Unsterblichkeit behauptet hatte, war er gegen seinen alten Lehrer mit der Ehrfurcht des Schülers vorgegangen, so deutlich er auch zum Schluss zu erkennen gab, dass er diese Philosophie für höchst gefährlich halte. Solcher Rücksichten bediente er sich zwar gegen die Lutheraner nicht, aber er suchte doch gern nach den Punkten der Uebereinstimmung oder nach der Möglichkeit einer Vereinbarung.

Das hat er nicht nur dadurch bewährt, dass er Luther gelegentlich lobte, wo er mit seinen Aussprüchen sympathisierte, — seinen ultramontanen Halb-Bewunderern ist dies noch heute

noch ein Aergernis —, sondern namentlich durch die ernste Arbeit an seinen eigenen Prinzipien. Er rückte allmählich der protestantischen Auffassung der Rechtfertigungslehre immer näher. Nie hat er sie freilich als solche aufgenommen; dazu fehlte bei ihm die notwendige Voraussetzung, die verschärften Ansichten von der Prädestination und von der Unfähigkeit des Willens. Darum fühlten Calvin und er sich durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Das Erscheinen der Institutio hatte das grösste Aufsehen erregt. Cortese schrieb sofort an Contarini, dass noch nie ein bedeutenderes und gefährlicheres Buch von den Lutheranern ausgegangen sei, so sehr sei darin das Gute mit dem Gift vermischt. Gegen Calvin's „staatsgefährliche Paradoxien", aus denen folge, dass Gott der Urheber auch unserer bösen Handlungen sei, hat dieser seine heftigste Kontroversschrift gerichtet. Er glaubte damals dieselbe Ansicht auch bei Luther zu finden. Sie ist seitdem ein Lieblingsthema der katholischen Polemik und nicht nur dieser geblieben; auch Spinoza hat sich gegen diese unberechtigte Folgerung aus seiner Philosophie verteidigen müssen. In derselben Schrift wirft aber Contarini nicht minder scharf den eifrigen Vertretern des alten Glaubens vor, sie seien aus Katholiken Pelagianer geworden, die sich auf den schlüpfrigen Weg des freien Willens und der Werke verliessen.

Die Beeinflussung durch die protestantische Lehre tritt jedenfalls bei ihm in den Hintergrund neben der inneren logischen Konsequenz, mit der sich ihm seine Anschauung von der innewohnenden und der zugerechneten Sünde und den entsprechenden Arten der Gerechtigkeit, wie sie sich in seinen ersten Schriften findet, zu der Rechtfertigungslehre, wie er sie in Regensburg niederschrieb, entwickelte. Es war doch mehr als eine scholastische Spitzfindigkeit, wenn er aus jener Unterscheidung folgerte, dass der Glaube nicht ein dauernder Zustand sondern eine immerwährende Handlung sei, und weil jede Bewegung unvollkommen bleibe, wenn sie nicht zu ihrem Ziel gelange, so auch der Glaube zur Liebe gelangen müsse, um vollkommen zu sein, dass er also erst durch jenes Ziel, die caritas, Wesen und Wirksamkeit erhalte. Als es sich viel später um die Edition der Gesamtwerke Contarini's handelte, hat die Zensur-Kommission den Satz getilgt: „Niemand handelt

deshalb gut, damit er die Gnade empfange, sondern weil er sie empfangen hat; denn wie kann der gerecht leben, der nicht gerechtfertigt worden ist? Das erste also ist die Gnade, das zweite die guten Werke."

Bis zum Scheitern der Regensburger Handlung galt offenbar gerade diese Ansicht als die echt katholische, wie die freundschaftliche Auseinandersetzung Contarini's mit Sadolet und die Schwierigkeiten, die dieser bei Badia, dem Vertrauten Contarini's, vor der Publikation des Paulus-Kommentars fand, erkennen lassen. Unermüdlich ist damals Contarini in Schrift und Wort, die angegriffenen Prediger zu verteidigen, die es sich zu Schulden kommen lassen, vom Ortsheiligen zu schweigen und nur auf Christus zu verweisen. Während er in Rom noch kaum Widerspruch fand, entbrannte bereits in seiner venetianischen Heimat und in den Nachbardiözesen der Streit, und Cortese erhebt seinen Notschrei um Hilfe. Er fleht ihn an, die grosse Autorität, die er in der Beschützung der göttlichen Gnade gegen ihre Bekämpfer besässe, anzuwenden, damit man alle Punkte nach reiflicher Ueberlegung entscheide. Dann würden die armen Laien, die jetzt aus den Kontroversen nur Unsicherheit ihrer selbst schöpfen, wissen, was sie glauben und hoffen sollen. — Nicht nur das Bestreben, eine Vereinbarung mit den Protestanten zu suchen, und nicht nur der Wunsch des Kaisers, sondern auch ein Notstand der katholischen Kirche in Italien selber hat ihn nach Regensburg geführt.

Auch in manchem anderen Punkte hat Contarini die Vermittlung gesucht. So lebhaft er in seiner Schrift über die Sakramente für die katholische Auffassung in ihrem vollen Umfang eintritt, so erscheinen ihm doch auch hier die Meinungsverschiedenheiten nicht unüberwindlich. Indem er die Transsubstantiation im eigentlichen Wortverstande festhält, glaubt er doch, dass die Abweichung Luthers bedeutungslos geworden, dieser Streit bereits gestillt sei, um sich desto entschiedener gegen Zwingli zu wenden. Seine Kenntnis der gegnerischen Lehren blieb freilich sehr unvollkommen; er giebt in seiner polemischen Hauptschrift selber an, dass er Luthers Buch de servo arbitrio, also gerade das massgebende Werk, nur aus Erasmus Antwort kenne.

Schon die nächste Generation fand, dass Contarini sich

mehr in der Philosophie als in der Theologie ausgezeichnet habe. Das war das ungerechte Urteil einer Zeit, die sich von jedem Vermittlungsversuche losgesagt hatte; soviel aber ist richtig: seinem ganzen theologischen Wirken haftet etwas dilettantisches an. Das entging auch dem scharfblickenden Auge der Zeitgenossen nicht; sie haben bald schärfer, bald wohlwollender darauf hingewiesen. Bei ihm aber rührte die Dilettanten-Eigenschaft, die schwierigsten Aufgaben immer schon halb gelöst zu sehen und unbelehrbar durch den Misserfolg zu sein, aus einem wahrhaft tapferen Optimismus her. „O dass du dich doch in deinem Unternehmen nicht täuschtest", schreibt ihm der zaghaftere Sadolet aus seinem stillen Carpentras, als er des Freundes grosse Reformideen erfährt, „noch wirst du durch deine ausserordentliche Güte, durch wahre Klugheit und Reinheit zu der Hoffnung geleitet, dass du vertrauest und fest meinest, das werde auch geschehen, wovon du einsiehst, dass es am besten geschehen möchte, denen zum Heile, für die du besorgt bist. Und doch ist das ganz anders — o wäre es doch nicht so! — Wenn auch das Haupt, der Papst, die besten Absichten hegt, er vermag weniger als die Verderbnis der Zeiten. Denn der ganze Körper des Gemeinwesens krankt, er krankt an einem Leiden, das für den Augenblick jedes Heilmittel zurückstösst; auf langen Umwegen muss man ihn wenigstens zu einem Teil seiner Gesundheit zurückführen, wie er in einem langen Zeitlauf in diesen Zustand des Verfalls geraten ist."

Das war im Tone der Liebe und Verehrung gesagt; in Rom aber spottete man: Dieser Mann wolle die Kurie reformieren und kenne noch nicht die Namen der Kardinäle. Contarini liess sich alle solche Bedenken nicht anfechten. Wenn die Venetianer Freunde besorgt fragten, ob sich noch etliche Männer gleicher Gesinnung in Rom fänden, die einige Hoffnung auf die Wiederherstellung der Kirche gäben, so meinte Contarini sanguinisch: „Fast alle Kardinäle sind der Reform günstig; das Antlitz des Konsistoriums beginnt sich zu verändern"; er glaubt immer, dass die Wendung zum Besseren unmittelbar bevorstehe, und die vielen einzelnen Erfolge, die er errang, indem er seine hinreissende Persönlichkeit einsetzte, bestärkten ihn nur in dieser Ansicht. Niemand versicherte aufrichtiger als

er, dass das Konzil alsbald zusammentreten werde, während die Freunde ihn skeptisch warnen: In Venedig glaube man nicht daran, bis man es sähe. Dann aber erscheint ihm auch wieder ein kleiner Aufschub des Konzils unbedenklich, weil ja unterdessen die Reformkommission um so gründlicher arbeiten könne.

Diese optimistische Gesinnung hat ihn auch nach Regensburg begleitet. Er selber hatte noch vor Kurzem an dem Nutzen der Religionsgespräche gezweifelt. An dem Ende seiner Widerlegung der lutherischen Artikel hatte er das Auftreten der Protestanten gegen die Missbräuche der kirchlichen Verwaltung nahezu gebilligt und daran die Bemerkung geknüpft: Zur Bekämpfung des Luthertums bedürfe es keiner Religionsgespräche, keiner dogmatischen Unterscheidungen, keiner ciceronischen Beredtsamkeit, sondern nur der Herstellung der christlichen Tugenden, der Selbstreformation; dann werde alles andre von selbst kommen. Contarini hat vielleicht geglaubt: nun, da diese Besserung der Kirche durch die Kommission und ihre Vorarbeit für ein Konzil ins Werk gesetzt worden, sei es möglich mit Erfolg an die Ausgleichung der Lehrunterschiede zu gehen. Die zweite Arbeit schien leichter als die erste.

Es ist hier nicht des Orts, die Aussichten und die Zwischenfälle des grossen Religionsgespräches zu erörtern, das einen Ruhepunkt in der ungestüm vorwärts drängenden Geschichte der Reformation und Gegenreformation bildet; so viel aber mag betont werden, dass Contarini auch hier wieder gemäss jener Charakteristik Sadolet's handelte: Er glaubte, dass auch geschehen müsse, was am Besten geschehen wäre. Wer hatte eigentlich in Italien Vertrauen zu diesem siegesgewissen Vermittlungsversuch? — Den Unversönlichen war er ein Aergernis; die politischen Kreise der Kurie sahen nur mit Sorge auf das Experiment — wie ängstlich, wie engbegrenzt ist nicht die Instruktion, die man ihm mitgab! Zwei Dinge sind es eigentlich nur, auf die in ihr der Nachdruck gelegt wird, beide negativer Art: Der Legat soll auf alle Weise verhindern, dass ein National-Konzil zusammentrete, und er soll dem Kaiser klar machen, dass die Auseinandersetzung mit den Protestanten derart sei, dass nicht der eine oder andere Legat, ja kaum der Papst in Person ohne grosses Aergernis und Gefahr der Seelen

so tumultuarisch festsetzen könne, was sich auf die allgemeine Kirche beziehe, ohne dass er die übrigen Nationen befrage. Contarini hat das falsche Spiel, das die Kurie einstweilen noch mit der Konzilsidee trieb, niemals durchschaut.

Nun trafen die andern offiziellen Briefe aus Rom ein, in denen er nur belobt wurde, wo er den Protestanten Widerstand geleistet hatte, in denen ihm bemerkt wurde: Der vereinbarte Artikel über die Rechtfertigung sei eben so zweideutig wie jene Artikel, die er um dieser ihrer Zweideutigkeit willen mit Recht verworfen habe, in denen ihm unverblümt gesagt wurde: Schon jetzt entstehe ein grosser Skandal daraus, dass sich die Protestanten zu Gunsten einiger ihrer Dogmen auf Contarini beriefen. Der beste Kenner der deutschen Verhältnisse, Morone, sein vertrauter Freund, war seit den Wormser und Hagenauer Verhandlungen von der Nutzlosigkeit aller Religionsgespräche überzeugt und sprach jetzt diese Ueberzeugung gerade gegen Contarini aus; über Frankreich bekam er durch den Kardinal Gonzaga ausser allen den bösartigen Nachreden, die am Hofe Franz's I. über ihn gingen, auch zu hören, dass die deutschen Katholiken schlechthin verzweifelt seien über sein Verhalten gegen die Protestanten, er sah es mit an, dass Eck von Granvella beinahe gezwungen werden musste zur Unterschrift der vereinbarten Artikel, — kurz, nirgends fand sein Wirken einen begeisterten Wiederhall als im Kreise der Nächststehenden, bei Pole und den Seinigen. Es liegt gewiss etwas Grosses in dem Vertrauen auf sich und seine gute Sache, dass er demungeachtet den Mut behielt; die Gewähr des Erfolges aber barg diese Stimmung nicht. Wie er dachte, das zeigen am besten Pole's Antworten auf seine Briefe. Der englische Kardinal, dem doch das Leben hätte lehren können, weniger hoffnungsfreudig zu sein, weiss seinem Entzücken kaum Worte zu leihen, als er von Contarini die Vereinbarung über den Rechtfertigungsartikel vernimmt. Alles scheint ihm hiermit geleistet; denn alle andern Fragen führen sich auf diese eine zurück, und nachdem der Herr seine Diener zu solcher Einstimmigkeit gelenkt habe, werde er auch das Gebäude vollenden. Nur wünscht selbst er, in einer berechtigten Anwandlung von Furcht, dass Contarini in Regensburg heftigere Gegner gehabt hätte, damit er den Anschuldigungen massgebender Männer über Nach-

giebigkeit und Einführung eines neuen Dogmas wirksamer entgegentreten könne. Selbst diese leise Warnung verhallte ungehört bei Contarini, ebenso wie Bembo's noch behutsamere Aeusserungen. Sein Sekretär und Biograph Beccadelli hat es geschildert, wie unvermutet ihn der Schlag traf, als er von dieser Opposition und den bitteren Reden „grosser Kardinäle" bei seinem Eintritt in Italien unzweifelhafte Kunde erhielt, wie ihm das alles zuerst als eine Pasquinade erschien, bis ihm die schmerzliche Erkenntnis aufging, „mit welcher Münze er für seine Dienste bezahlt sei."

Aufgegeben hat er gewiss so wenig als Pole seine Hoffnungen, stand doch das Konzil noch immer in Aussicht. Eins aber hat er erleben müssen, dass er gearbeitet hatte für die Gegner seines eigenen Werkes. Als einst er, der Laie, den Kardinalshut empfangen hatte, wählte er Johann Peter Caraffa als den Priester, der ihn in den Klerus aufnehmen sollte; seiner unablässigen Bemühung hatte es der finstere Neapolitaner zu danken, dass er in die Reformkommission und in's Kardinalkollegium gelangte; nun konnte er schon erkennen, dass er hiermit seinen Freunden und seiner Richtung die furchtbarste Zuchtrute gebunden habe. Gegen Caraffa hatte er noch vor wenig Jahren auch Ignatius Loyola in Schutz genommen; er hatte alle Widerstände besiegt, die sich der Zulassung eines neuen Ordens in den Weg stellten. Vielleicht hat er nicht erfahren, dass sich jetzt Loyola mit Caraffa verbunden hatte, um in Rom ein Tribunal zu errichten nach dem Muster der spanischen Inquisition, gegen die einst Contarini schon als Gesandter der Republik in Spanien seinen Abscheu ausgesprochen hatte. Ignatius und seine Gesellschaft haben freilich Contarini's Andenken hoch gehalten, um so eifriger sind sie bemüht gewesen zu untergraben, was er, wenn nicht gebaut so doch begonnen hatte.

An das Lager des sterbenden Mannes schlugen noch die ersten Wellen der verfolgenden Strömung, in welche jetzt die Kirche trieb. Ochino hat nach einem kurzen Gespräch mit ihm den Entschluss gefasst, sich dem Verhöre in Rom zu entziehen. Ueber seinem Grabe entbrannte alsbald der Streit, ob er ihm eine Warnung habe zukommen lassen oder nicht — wie ein Symbol, dass fortan jede der beiden Religions-

parteien sich auf ihn zu berufen bereit sein werde. Contarini selber aber scheint den ganzen letzten Abschnitt seines Lebens wie eine Episode ohne Ergebnis angesehen zu haben. Es sind uns die Worte aufbehalten, mit denen er von den Seinigen Abschied nahm. Sein unerschütterlicher Optimismus verliess ihn bis zum Ende nicht: Er zieht die Bilanz seines Lebens und findet sie günstig. — „Ich bin in einer Stadt geboren, die zu den ersten der Welt gehört, und nicht unter den letzten in jener Republik; ich habe Ehren im Vaterlande und draussen gehabt, die selten sind, ich habe meinen Teil studiert und gewirkt, ich bin jetzt 59 Jahre, ein Alter zu dem wenige gelangen.“ Hier spricht nur der venetianische Nobile; seine Thätigkeit als Kardinal ist kaum angedeutet. — Sie war ihm auch jetzt noch nicht seine höchste Ehre.

Unter den vielen, die Contarini's Einfluss erfahren haben, hielten zwei Männer am Entschiedensten an seiner Richtung fest und führten sie noch einige Male bis nahe zum Siege: die Kardinäle Giovanni Morone und Reginald Pole. Unmöglich zwar würde es sein, die Gestalt Morone's im Rahmen einer kulturgeschichtlichen Darstellung zu zeichnen; das Wirken dieses klügsten aller Politiker, welche damals die römische Kurie besass, gehört der allgemeinen Geschichte an. Er besass im höchsten Masse die auszeichnende Eigenschaft des Diplomaten: den Takt für das Erreichbare. Er hat Zeitlebens viel bittere Feinde gehabt, aber so oft er eine Unterhandlung auf sich nahm, hat er immer seinen Auftraggeber ebenso wie die Macht, mit der er verkehrte, zufriedenzustellen gewusst. Erst jetzt, wo uns eine Reihe seiner Nuntiaturberichte vorliegt, lernen wir seinen Scharfblick und seine vollendete politische Virtuosität, die schon bei dem Jüngling ebenso wie bei dem Greise hervortritt, vollauf würdigen. Bei dem Neubau der katholischen Kirche hat kein anderer Mann so lange und so erfolgreich mitgewirkt. Hier aber, wo es nur darauf ankommt, die Stufen der religiösen Entwicklung, die zu diesem Neubau führten, zu schildern, genügt es, seine Stellung kurz zu kennzeichnen.

Morone war von seinen Knabenjahren an in der Diplo-

matie aufgewachsen: er erbte Talente und Verbindungen seines Vaters, des berühmten mailändischen Politikers, der nachdem er seinen Plan der Befreiung Italiens gescheitert sah und beim Kaiser Amnestie erlangt hatte, den Rest seines Lebens sich bedingungslos an das Haus Oesterreich angeschlossen hatte. Auf das Vertrauen, das die habsburgischen Fürsten in ihn setzten, hat der Sohn seine ganze Laufbahn gebaut. In der ausschliesslichen Weltbildung, welche die Geschäfte geben, war seine litterarische und wohl auch seine theologische Bildung etwas zurückgeblieben. Freimütig gestand er dies selber Cortese, als er, um eben dies Versäumte nachzuholen, dessen Freundschaft suchte. So gelangte er in diese Kreise und schloss sich der hier vorherrschenden religiösen Auffassung mit Wärme an. Es währte nicht lange, dass der Mann, der in Deutschland mehr als irgend ein anderer gegen die Ausbreitung des Protestantismus gewirkt hatte, in Rom als Ketzer galt. Das machte nicht allein, weil er entschieden das Rechtfertigungsdogma im Sinne Contarini's und Pole's vertrat, sondern mehr noch die überaus gelinde Art, mit welcher er den Ketzern begegnete. Morone war zwar weit davon entfernt jener Heros der Toleranz zu sein, als welchen ihn Ochino in einer seiner letzten Schriften feierte, aber seine Methode bestand darin, überall, wo er eine Zuneigung zum Luthertum, eine Möglichkeit des Abfalls sah, zu beschwichtigen und den Schwankenden eine bequeme Brücke zur Orthodoxie zu bauen.

Hierzu hatte er in seinem Bischofssitz Modena die beste Gelegenheit. Die gute Stadt Modena war nicht wenig stolz auf ihren Oberhirten und auf ihre zwei Söhne, die beide um unbestrittener Verdienste willen zum roten Hut gelangt waren: Sadolet und Cortese. Als Cortese und Morone Kardinäle geworden waren, gab es hier grosse Illuminationen, Prunkreden, Volksfeste zu Ehren dieser drei, aber gerade damals stand Modena im übelsten Rufe bei den Strenggesinnten. Seine Akademie, die freie Vereinigung der Gebildeten, hatte sich mit Eifer auf Religionsdisputationen geworfen, die weit über die Rechtfertigungslehre hinausgingen, die Autorität der Kirche und des Priesterstandes, die christliche Freiheit und die Sakramente in ihren Bereich zogen. Namentlich hatte man sich, gewöhnt an eine auserwählte geistige Speise,

gegen das hergebrachte Predigtwesen der Bettelmönche erklärt. Es war zu einem Bruch gekommen; kein Bruder der Bettelorden wollte mehr Modena betreten; sie verbreiteten in ganz Italien die Kunde, dass die Stadt zum Luthertume abgefallen sei. Eine solche Nachrede war den drei modanesischen Kardinälen, die gegen die reaktionäre Partei an der Kurie so wie so einen schweren Stand hatten, höchst peinlich. Contarini, dem von Morone der Sachverhalt dargelegt worden war, schob zwar die Schuld „auf die grosse Unwissenheit der Mönche, die sich bei ihnen mit viel Frechheit und wenig Liebe verbindet"; jedoch Morone war fest entschlossen, das Aergernis aus der Welt zu schaffen, ebenso aber auch, mit der grössten Milde zu verfahren. Er hat Contarini von seinem Vorgehen genauen Bericht erstattet. Wir sehen aus seinen Briefen, dass er die bischöfliche Autorität ganz aus dem Spiele liess, dass er nur als gebildeter Mann mit Gebildeten debattierte. Er schlug den Verdächtigen vor, eine Konfession ihres Glaubens zu unterschreiben, um sich hierdurch nach allen Seiten sicher zu stellen. Anfangs dachte er hierzu den kleinen Katechismus zu benutzen, den Giberti für den Schulunterricht in seiner Diözese zusammengestellt hatte; doch passte derselbe für die gelehrten Männer nicht. So that ihm Contarini den Gefallen, ein geeignetes Bekenntnis aufzusetzen. Man muss diesen Katechismus als eine Gelegenheitsschrift zu einem unmittelbar vorliegenden Zweck, nicht als dogmatische Darlegung betrachten. Es kommt in ihm ein liberaler Katholizismus zum Ausdruck, der seine Schranken so weit als möglich steckt. Von der Rechtfertigungslehre ist darin nicht die Rede, aber nur weil die Contarini und Morone so wie so an der Fassung, wie man sie in Modena bekannte, keinen Anstoss nahmen. Um so eingehender ist die Sakramentenlehre in dem Sinne wie in Contarini's grösserem Werke, namentlich aber die kirchliche Ordnung behandelt. Hierbei wird nun die Notwendigkeit des Priesterstandes, aber doch viel mehr im Sinne eines Amtes als einer Weihe, und die Verbindlichkeit der Ceremonien und kirchlichen Gebote betont. Aber in diesem letzten Punkte hütet sich der Verfasser, dem Prinzip der christlichen Freiheit, das auch er anerkennt, irgend etwas zu vergeben; er dringt nur auf die Notwendigkeit einer

äusserlich erkennbaren Ordnung. Morone fand bei den Akademikern nur geringe Schwierigkeiten, sie zur Unterschrift zu bewegen. Einige der Herren fanden sich geschmeichelt, dass ein Mann wie Contarini, auf den damals die ganze Christenheit ihr Augenmerk gerichtet hatte, sich so eingehend mit ihren privaten Glaubensmeinungen beschäftige.[81])

Für Morone aber hat diese Modaneser Angelegenheit noch 15 Jahre später ein bedenkliches Nachspiel gehabt. Als Paul IV. endlich den Groll, den er als Kardinal lange gegen den verhassten Mann aufgehäuft hatte, entlud und ihn als Ketzer zu vernichten unternahm, da musste die Nachsicht und, wie man annahm, versteckte Zustimmung zu den Ketzereien seiner Diözese die besten Beweisgründe liefern.[82]) Unter allerlei übler Nachrede, wie sie von solchen Aktenstücken unzertrennlich ist und sich z. B. in der Denunziation der Mönche von Capodistria gegen Vergerio als bösartiger Klatsch darstellt,[83]) bieten diese Anschuldigungen doch etwas Greifbares. Morone war freilich gerade hier am leichtesten in der Lage, sein Verhalten zu rechtfertigen.

Oft hat man in allen gemässigten Kreisen gewünscht, dass dieser Mann die Zügel der Kirche, welche er schon im Geheimen gelenkt hatte, auch offen ergreife. Freilich, die Geschicke der Gegenreformation hätten sich auch so erfüllt! Ein Pontifikat Morone's würde auch nicht anders verlaufen sein als dasjenige Pius IV., in dem er thatsächlich die massgebende Persönlichkeit war, oder das Clemens VIII. Die Berichterstatter über die Konklaven,[84]) die so gern das Schwanken des Züngleins beobachteten, je nachdem die Gewichte in diese oder jene Wagschale fallen, haben diese Misserfolge Morone's, die ihnen das interessanteste Problem stellten, eingehend behandelt. Nach dem Tode Paul's III. hatten ihm nur wenige Stimmen gefehlt; damals meinte man, dass die alten Kardinäle nur deshalb auf ihn erbittert seien, weil er noch so jung zu allen Ehren und zum bedeutendsten Einfluss gelangt sei. Wiederum stand er im Konklave Paul's IV. in erster Reihe. Man gestand ihm die ausgezeichnetsten Eigenschaften zu, aber jetzt schadete ihm der Ruf der Ketzerei. Damals hat er mit falscher Berechnung alles gethan, um seinen Todfeind Caraffa durchzubringen. Nach dessen Tode berief ihn wohl das Kar-

dinalskollegium sofort aus dem Gefängnis ins Konklave, aber auf den Stuhl Petri konnte man den Mann, über dessen Haupt noch ein unausgetragener Inquisitionsprozess schwebte, füglich nicht setzen. Endlich nach Pius IV. Tode schien es kaum anders möglich, als dass er die klug eingeleiteten Geschäfte auch weiter führe, die Nepoten des letzten Papstes thaten das Aeusserste für ihn; aber jetzt liess ihn Philipp II., dem seine Orthodoxie trotz seiner Ergebenheit gegen das Haus Habsburg verdächtig war, im Stich und ermöglichte die Wahl des heiligen Fanatikers Pius V. Nochmals nannte man Morone nach Gregor's XIII. Tode an erster Stelle; aber der erfahrene Berichterstatter fügte sogleich hinzu: Wenn er entschieden Partei nehmen wolle, so werde zwar sein Ansehen von grossem Einfluss sein; er selber aber sei schon zu oft geschlagen worden, als dass die Wunde nicht unheilbar wäre; und noch immer galt von ihm dasselbe wie in jüngeren Jahren: „Alle massgebenden Personen schätzen ihn sehr und lieben ihn wenig“ — ein Schicksal, dem ein allzu kluger Politiker selten entgeht. Noch ein Menschenalter nach seinem Tode war der Hass der Unversöhnlichen gegen ihn nicht erloschen. Caracciolo, der Biograph Pauls IV. giebt deutlich zu verstehen, dass durch seine Schuld Modena das ärgste Ketzernest in ganz Italien geworden sei, und dass der Inquisitionsprozess gegen ihn, den Mann, der sich die Verbreitung der Schrift über die Wohlthat Christi angelegen sein liess, der sich bei seinen heimischen Ketzern geradezu entschuldigt habe, wenn er auswärts einmal gegen ihre Gesinnungsverwandten habe auftreten müssen, mit vollem Rechte eingeleitet worden sei. Und doch hat dieser Mann nicht den Protestantismus, wohl aber die Gesellschaft Jesu gefördert. Wie kein anderer Aussenstehender hat er auf sie Einfluss gewonnen. Ueberall werden uns die Spuren eines solchen begegnen.

Eigenschaften anderer Art waren es, die Reginald Pole bis an sein Lebensende in Rom wie in allen frommen Kreisen Italiens ein Ansehen verschafften, das sich bei vielen bis zur hingebenden Verehrung steigerte. Wie bei Contarini war es der Eindruck einer eigenartigen und liebenswürdigen Persön-

lichkeit, der dies bewirkte, nicht zuletzt aber auch der eines tragisch düsteren Schicksales, das diese sonst so harmonische Natur beschattete. Wie keiner seiner Zeitgenossen hat uns Reginald Pole einen Einblick in seine Seele verstattet; aus seinen Briefen und Reden spricht immer seine Persönlichkeit weit mehr als die Sache zu uns; die lateinische Sprache wird ihm zu einem mächtigen Organ, das der zürnenden Beredtsamkeit ebenso wie der weichen Empfindung und dem vertraulichen Gedankenaustausch dient. Seine erbittertsten Gegner haben nicht umhin gekonnt, seine Meisterschaft der Form zu bewundern; Burnet, indem er ihn aufs Heftigste angreift, unterdrückt doch den nationalen Stolz nicht, dass dieser Engländer zur Zeit der höchsten Blüte der Beredtsamkeit in Italien selbst den Preis vor allen Zeitgenossen davon getragen habe. In Pole's Zeit wollte die Schönheit der Form noch viel ausmachen. Wir befinden uns wieder ganz auf humanistischem Boden, wenn wir den Kardinal Carpi hören, wie er Pole auf das Schreiben über seine gescheiterte englische Legation, — ein Brief aus dem die tiefste innere Erregung und Indignation spricht, — zum Troste mitteilt: Auf Papst Paul III. habe dasselbe einen solchen Eindruck gemacht, dass er sogleich seinem Enkel eine Abschrift als Stylmuster übergeben habe. Flaminio, der strengste Richter der Latinität findet, dass Pole der einzige Nicht-Italiener sei, der zur völligen Klassicität gelangt sei.

Freilich war Flaminio Pole's vertrauter Freund; wir würden vielleicht eher finden, dass Pole seiner Bildung nach ursprünglich ganz in jenen geistreichen englischen Humanistenkreis gehört, der von Erasmus und Thomas Morus angeregt war und die Vorstufe zu der einzig dastehenden Entwicklung der englischen Kultur im Elisabethanischen Zeitalter bildet. Aber schon als Jüngling war er den besten Kräften unter den italienischen Humanisten nahe getreten, war von ihnen zu den Ihrigen gezählt worden. Als er nun später, zunächst um der Entscheidung in seiner Heimat auszuweichen, dann in erzwungener Verbannung, ganz nach Italien übergesiedelt war, hat er sich hier völlig heimisch gefühlt; und da vielleicht seine grösste Begabung war, Freundschaft zu pflegen und zu geniessen, hat er das Beste, was Italien bieten konnte, vollauf

empfunden und gewürdigt. Doch erkannte man auch jetzt an seiner Lebensweise den Engländer. Nicht immer traf er selbst bei seinen Freunden auf das Verständnis für englisches Wesen, wie es ihm erwünscht gewesen wäre. Wenn Contarini in seiner vornehmen Ruhe den heftigen Ton und die Weitschweifigkeit seiner ersten Streitschrift gegen Heinrich VIII. tadelte, entgegnete er: „Er habe nicht nur auf den König und auf gelehrte Widersacher Rücksicht zu nehmen, sondern auch auf das Volk. Das seien keine scharfsinnigen Athener, die immer auf die Sache gespannt und unleidlich gegen jede Abschweifung seien, sondern Engländer, denen man, wenn man sie überzeugen wolle, noch vielerlei ausser der Sache sagen, vieles insinuieren müsse; — das schliesse alle Hoffnung auf Kürze aus.“ [85]) Aber andererseits fand er auch für die eigentümliche Grösse des englischen Volkes bei den Italienern kein rechtes Verständnis: Immer wieder hat er Thomas Morus, seinen Freund und Lehrer, begeistert gepriesen, eben in jener Streitschrift über die Einheit der Kirche hat er sein Martyrium gefeiert, und Heinrich VIII. durch dieses Bild zu zerknirschen gedacht. Aber den Italienern schien die Verteidigung des ehemaligen Lordkanzlers, der sich so ruhig jedes ihm zustehenden Rechtsmittels bediente und eben dadurch das Verfahren als beabsichtigten Justizmord blossstellte, lange nicht theatralisch-heroenhaft genug, nicht so wie man es von einem Märtyrer aus dem Brevier gewöhnt war; man stellte sogar an Pole das Ansinnen, der Wahrheit in diesem Punkte etwas Gewalt anzuthun; und es bleibt zweifelhaft, ob er mit seiner sachgemässen Darlegung die Freunde überzeugt hat. Ebenso wenig hat Pole gewissen Seiten des italienischen Wesens Verständnis abzugewinnen vermocht. Das zeigt am Besten seine erbitterte Polemik gegen Macchiavelli. Man stritt damals in Italien wohl, was der kluge Staatssekretär mit seinem Principe eigentlich beabsichtigt habe, besondere sittliche Entrüstung hatte aber noch niemand in Bereitschaft. Anders Pole. Er hatte das Buch durch keinen andern als Cromwell kennen gelernt, der es ihm als die wahre realistische Staatslehre gerühmt hatte; seitdem erblickte er darin den Ursprung der englischen Staats-Kirchenrevolution, ein Werk, unmittelbar vom Teufel inspiriert und geschrieben, sah er doch hier die heuch-

lerische Benutzung der Religion zu politischen Zwecken und die Gleichgiltigkeit gegen jeden Gewaltakt des Fürsten zum System erhoben. Jetzt verkündigte er als erster in Italien laut die Verderblichkeit des Werkes und begann jene Fehde gegen Macchiavelli und den Macchiavellismus, die dann mit Eifer während der ganzen Gegenreformation fortgesetzt worden ist.

Es war ein tragisches Verhängnis, dass dieser Mann, der im Grunde eine stille Gelehrtennatur war, sich fortwährend in Verhältnisse hineingezogen sah, die ihn entschieden Partei zu nehmen zwangen, und dass die Folgen des Entschlusses immer gerade auf sein Haupt zurückfielen. Er hatte dem Sturme, der sich aus der Ehescheidungssache Heinrichs VIII. erhob, aus dem Wege gehen wollen, aber der König selber veranlasste ihn, seine Meinung zu der bereits vollzogenen Kirchenänderung, die Gründe, warum er ihr widerstrebe, mitzuteilen. So entstand seine Schrift über die Einheit der Kirche, die durchweg als eine Anrede an Heinrich VIII. gedacht ist — von ihrer Breite abgesehen ein rhetorisches Meisterwerk, in dem er alle Schleusen einer zornigen und eindringlichen Beredtsamkeit aufzieht, um den König vor sich selber durch das Bild seiner Frevel zu zermalmen, zuletzt aber doch dem Reuigen die Gnade der Mutterkirche in Aussicht zu stellen. In ihrem positiven Teile aber, wo er den Primat des römischen Stuhles zu erweisen sucht und sich gegen die litterarischen Vertreter der englischen Staatskirche wendet, ist sie merkwürdig schwach. Er will seine Argumente allein der Bibel, als der einzig unbestrittenen Instanz entnehmen und bedient sich hierbei ausser den bekannten Einsetzungsworten auch allerlei gesuchter Allegorien. Es kann nach seinen oben angeführten Aeusserungen kein Zweifel sein, dass er ursprünglich die Schrift für das ganze englische Volk bestimmte, aber er hielt mit ihr zurück, widerstrebte den Wünschen der Eiferer, die ihn zur Veröffentlichung drängten, und entschloss sich erst nach Heinrichs Tode dazu, als sie von anderer Seite bereits in Aussicht gestellt war. Er meinte, dass er auf solche Weise seinen Zweck besser erreiche; denn Heinrich sei ein lebhaftes Gefühl für die öffentliche Meinung geblieben; die Furcht, in der Gestalt, wie er von Pole geschildert worden, vor dieser

zu erscheinen, sei ein letzter Zügel für ihn gewesen.[86]) Auf diese Zurückhaltung beruft Pole sich auch später, als er sich Eduard VI. zu nähern versuchte und ihm eine Darstellung seines ganzen bisherigen Verhaltens übersandte. In diesem meisterhaft geschriebenen Rückblick bemüht er sich wiederum, zu zeigen, wie er überall nur gezwungen gehandelt habe; er schränkt seine eigene Initiative auf das denkbar kleinste Mass ein.

In der That, Pole bedurfte immer eines energischeren Treibers zu seiner Seite. Wie solche viel reflektierende Naturen es pflegen, wünschte er den Impuls des Entschlusses von Aussen an erhalten. Sein ganzer Briefwechsel mit Contarini legt Zeugnis dafür ab, mit welcher Hingebung er sich dieser grösseren Natur unterordnete. Damals aber, als er an der Schrift de unitate arbeitete (1535—36) war Contarini bereits von Venedig entfernt; er stand jetzt unter dem Einfluss Caraffa's und der Theatiner.[87]) Sie feuerten ihn an, so oft er selber Bedenken hegte: „Es sei nicht seine, sondern Christi und der Kirche Sache, die er führe". Sie erweckten jetzt die Ueberzeugung in ihm, dass gegen Heinrich nur die äusserste Schärfe helfe: „Wenn er nicht aus der Kirche getrieben werde, so werde er nie in der Kirche bleiben. Hätte man das anfangs gethan, er würde längst zurückgekehrt sein".

Und doch war ihm diese entschlossene Gesinnung nur eingeflösst; er hatte ein Vaterland, eine Familie und Freunde zu verlieren; jeder Brief aus England erschütterte ihn aufs Tiefste, wenn auch die Aufforderungen: er möge nicht mitwirken, das befreite Vaterland wieder unter das Joch der päpstlichen Knechtschaft zu beugen, an seiner einmal gefassten Ueberzeugung abprallten. Da traf ihn die Berufung Paul's in die Reform-Kommission; es war in dem Schreiben ausdrücklich gesagt, dass er an diesem Vorkonzil als der Vertreter der englischen Nation teilnehmen solle. Für alle andern Mitglieder jener denkwürdigen Versammlung bedeutete ihre Berufung die Erfüllung der freudigsten Hoffnung, für Pole barg sie die grösste Gefahr: „Es scheint — schrieb er — der Papst will mich auf die Probe stellen, ob ich die Meinung von seiner Autorität und dem Bande unseres Gehorsams, die ich mit Worten so entschieden behauptet habe, auch mit der

That bewähren will". Schon war er entschlossen, dem Rufe gegen den Willen seines Königs nicht Folge zu leisten; er war überzeugt, dass ihn der Papst freilassen würde. Da legte er seine Zweifel Caraffa und Giberti vor, und wieder riss ihn der unbeugsame Theatiner, für den die Bewährung durch die That alles war, unterstützt von dem welt- und menschenkundigen Staatsmann Giberti fort: „Wie von Gott zu mir gesandt hielten sie mich, der ich schon den Rücken wandte, beide mit einer Stimme auf". Er beschloss die Gefahr, der er die Seinigen aussetzte, nicht mehr zu achten. Als dann Heinrich VIII. in der That sein Geschlecht vertilgte, gleichzeitig von Hass gegen Pole und von Besorgnis gegen die Prätendentenansprüche seiner Familie erfüllt, hat jener das furchtbare Schicksal, das ihn tief beugte, mit bewunderungswürdiger Stärke ertragen. In jener Zeit hat sich das Band seiner Freundschaft mit Vittoria Colonna aufs Festeste geknüpft. Er nahm sie in der etwas empfindsamen Weise, wie sie in den frommen Kreisen Sitte war, zu seiner Mutter an Stelle der verlorenen an. Die beiden wetteiferten, welcher von ihnen sich der geistlichen Leitung des andern überlassen sollte.

Immer hat die Sorge Pole's zur grösseren Hälfte seinem Vaterlande gegolten. Als er die Kardinalswürde erhält, vergleicht er sich mit Tobias, dem die Braut zugeführt wird, die so vielen gefährlich geworden; aber wie jener habe er einen gottgesandten Engel neben sich, der ihn in allen Zweifeln ermahne und leite: Contarini, und wie jener lebe er der Hoffnung, einst seinem erblindeten Vaterlande Licht bringen zu können. An dem Versuche, wiederum in England Einfluss zu gewinnen, als Legat dort Eintritt zu erlangen, scheitert er. Heinrich VIII. antwortete mit der Achtserklärung Pole's, auf dessen Kopf er einen enormen Preis setzte. Damals hat Reginald Pole, aufs Tiefste erbittert, den Plan entworfen, nach dem die Kurie im nächsten Jahrhundert unablässig England zu revolutionieren gesucht hat, den die Gesellschaft Jesu mit skrupelloser Energie sich zu eigen gemacht hat. Pole, der seine Engländer kannte, sah wohl, wo die Gefahr für den Katholizismus lag: Wachse eine neue Generation in den jetzt verbreiteten Ueberzeugungen heran, so sei alle spätere Arbeit

vergeblich. Darum darf man England nicht zur Ruhe kommen lassen. Er schlägt vor, dass ein energischer, opferbereiter Mann, in der Nähe, am besten in den Niederlanden seinen Sitz nehme, um den Widerstand beständig zu schüren. Einstweilen, deutet er an, fehlen wohl die Gelegenheiten zum Eingreifen, aber sie sind in der Hand Gottes, der sie oft gegen alle Erwartung herbeiführe. Eine solche sei der letzte Aufstand gewesen; die Ruhe, die jetzt in England herrsche, sei nur scheinbar; denn die Ursachen der Unzufriedenheit seien nicht gehoben, und wenn man nur eine Hoffnung auf Führung zeige, so würden sich neue Gelegenheiten bieten. Vielleicht würden auch sie noch nicht zum Ziele führen; aber wo auch nur ein Schimmer von Hoffnung noch vorhanden sei, da warte man nie zu lange. — Angesichts solcher Aeusserungen kann kein Zweifel sein, dass die Politik der Guisen, des Kollegs von Douay und des Kardinal Allen, jenes ganze unselige System von Verschwörungen und geheimer Minierarbeit, in seinen Anfängen auf Reginald Pole zurückführt.

Dennoch war dieser selbe Mann im wichtigsten Punkte des Dogmas mit den Protestanten einverstanden: seine Ansichten von der Rechtfertigungslehre gehen über diejenigen Contarini's noch hinaus. Nachdem die Regensburger Unterhandlung gescheitert und die Entscheidung über die Rechtfertigungslehre aufgeschoben ist, wird sie erst recht zum Symbol, um das sich die frommen Kreise scharen. Pole's und Vittoria Colonna's Kreis in Viterbo wetteifert mit den Anhängern von Valdes in Neapel, sich in dieses Mysterium zu versenken und es gleichsam loszuschälen von allem Aeusserlichen, was ihm in der kirchlichen Dogmatik und Praxis anhaftet. Noch immer, auch nachdem es zu Rom wieder ein Inquisitionstribunal gab und Ochino und Petrus Martyr bereits hatten flüchten müssen, galt hier diese Richtung als die eigentlich katholisch reformatorische. Sie galt es auch dann noch, als das Tridentinum keineswegs nach den Wünschen Pole's dem Rechtfertigungsdogma eine Fassung gegeben hatte, die eher dem Sinne Sadolet's als dem Contarini's entsprochen haben würde. Vittoria Colonna hielt mit offenem Tadel nicht zurück; sie fand, dass Pole glücklich zu schätzen sei, weil er bei der entscheidenden Abstimmung nicht mehr

präsidiert habe: und ihre Freunde hegten die gleiche bittere Empfindung. Das Crucifix, das Michel Angelo damals für sie meisselte, trug die Unterschrift: „Nessuno pensa, quanto sangue costa“, es ist ein Vers aus dem Gesange Dantes, in dem er die Entartung der Kirche und der Predigt, die von Fabeln und Schnurren strotze statt auf Christi Blut und Tod hinzuweisen, am heftigsten geisselt. Man glaubte in diesen Kreisen auch jetzt noch unbeschadet des Gehorsams gegen die Kirche sei es an eine Revision, sei es an eine günstige Auslegung des Konzilsbeschlusses, ebenso wie später die Jansenisten an diese Möglichkeit geglaubt haben; und auf Pole setzte man nach wie vor alle Hoffnungen.

Da stiessen im Konklave nach Pauls III. Tode die Gegensätze aufeinander. Pole's Sieg schien zuerst unzweifelhaft; noch weit später haben sich Konklavisten seines Beispieles bedient, um den Satz zu beweisen, dass, wer ins Konklave als Papst gehe, als Kardinal herauskomme; er selber aber hat später in einem langen Briefe, einem merkwürdigen Stück Seelenerforschung, seine Gedanken, seine Niedergeschlagenheit, seine Zweifel dargelegt. Wohl hat er im Konklave eine Programmschrift, wie er sich die Pflichten des Papsttums denke, aufgesetzt, aber im entscheidenden Moment, als ihn bereits die Majorität des Kollegiums zur Adoration in die Kapelle führen wollte, hat er den einzig möglichen Augenblick verschoben und dadurch verloren. Auf der Gegenseite aber stand jetzt Caraffa, unermüdlich Pole's Rechtgläubigkeit, seinen Verkehr mit den Ketzern verdächtigend.

Seine Freunde aus dem Kreise des Valdes, Galeazzo Caraccioli an der Spitze, waren schon vom Katholizismus abgedrängt worden und ins Lager der entschiedensten Gegner gegangen; an ihn heftete sich der Vorwurf und erhob sich immer lauter, dass er die Gesinnung in ihnen gepflegt habe, deren Konsequenzen sie alsdann gezogen hätten. Der Mann, der der Verteidigung der päpstlichen Autorität alles geopfert hatte, war aber ganz im Gegenteil geneigt, überall mit seinen Ansichten zurückzuhalten und andern Zurückhaltung zu empfehlen. Höchst ungern war er als Legat in Trient daran gegangen, Paul III. überhaupt mitzuteilen, dass die Versammlung entschieden begehre, dass vor allem andern das Reformations-

werk in Angriff genommen werde; und doch beschwerte er sich in vertrauten Briefen bitter darüber, „dass das ganze Reformationswerk zugleich mit dem Konzil nicht nur unterbrochen sondern abgebrochen sei".[88]) Selbst ein Cochläus erschreckte ihn mit seinen Neuerungen. Er bat ihn dringend, das kritische Resultat seiner Forschungen, dass die alte Kirche das Abendmahl auch Kindern gereicht habe, nicht zu veröffentlichen, damit nicht auf die jetzige Kirche ein schwerer Tadel, sei es der Nachlässigkeit, sei es der Unwissenheit falle.[89]) Nur an dem Angelpunkte seiner Ueberzeugung, der Rechtfertigungslehre, wollte und konnte er nicht rütteln lassen.

Ein Mann, der den Zwang dieser seiner Stellung überall empfand, und für den der Kleinmut nur zu oft das Ergebnis seiner Selbstprüfung war, musste auf die Dauer im Nachteil stehen zu einem rücksichtslosen Eiferer wie Caraffa, der sich in allem, was er that, als das erwählte Rüstzeug des Herrn auffasste. Er beklagte sich jetzt, das man Caraffa seinen Hauptfeind nenne, müssten doch dann Personen, die ihm wie jenem die nächsten Freunde gewesen seien, in diese Feindschaft einbegriffen werden. Nochmals hält er Caraffa die Erinnerung an Contarini vor, an den sich nun zehn Jahre nach seinem Tode ebenfalls die Denunziationen heften; aber schon war dieser Schatten machtlos. Noch einmal hat Caraffa im Jahre 1553 eine Aussöhnung durch eine Mittelsperson gesucht; Pole nahm sie gerne an; aber die Art wie er dies that, indem er dem Gegner sein Unrecht zu Gemüte führte, musste den Stachel in eine Seele wie die Caraffa's nur noch tiefer senken; sagte er ihm doch: Nur die Rücksicht auf den Ruf des Kardinalkollegiums habe ihn vor einer offenen Widerlegung des früheren Freundes zurückgehalten. Das war natürlich auch Papst Julius III. Ansicht gewesen, dem Pole die Angelegenheit vorgelegt hatte — der Mann und sein ganzes Pontifikat war nur eine Verlegenheitsauskunft. Was verfing bei einem Caraffa die Erinnerung an die Schicksale Pole's, die ihm dieser mit unmutiger Beredtsamkeit vorhielt? Der Grundsatz aber, zu dem Pole sich bekannte, war in seinen Augen die schlimmste Ketzerei. „Was mich betrifft, um Dir meine innerste Gesinnung zu enthüllen", schrieb dieser, „wenn es mir geschähe, dass ich, wie in meinem Vaterlande um eines ver-

meintlichen Verbrechens an der menschlichen Majestät, so zu Rom um eines solchen an der göttlichen Majestät verurteilt würde, während ich mir doch selbst meiner vollkommenen Treue, Liebe, Arbeit für beide bewusst bin, so würde ich nicht nur nicht fürchten, dass mir aus dieser Verurteilung ein Schimpf erwachse, sondern — bei Gott! — ich würde sie allen Thronen und Sceptern vorziehen. Aber je grösseren Lohn ich aus dieser Verdammung von Gottes Güte zu erwarten hätte, um so schwerere Gerichte Gottes und der Menschen hätten die zu fürchten, die mich verdammt hätten." — So sprachen die Ketzer auf dem Scheiterhaufen auch! Was wollte es nach dieser mannhaften Berufung auf die eigene Ueberzeugung besagen, wenn Pole meinte: Israel habe wohl die Propheten getötet, gegen die römische Kirche aber habe der Satan so viel nie vermocht, so oft er es auch versucht habe und jetzt wieder versuche.[90])

Damals verfiel Pole dem Schicksal schwächerer Naturen, die zwischen die entbrannten Degenspitzen zweier Gegner geraten. Die offenen Angriffe, welche die deutschen Protestanten gegen ihn richteten, wogen jenen heimlichen Caraffa's gleich. Die Zeit, in der J. Sturm vor Sadolet und Contarini erst seine Hochachtung beteuerte, ehe er sie angriff, war auch hier vorbeigegangen; jetzt schrieb Vergerio, als er Marc Anton Flaminio für den Protestantismus reklamierte, dass von dem offenen Bekenntnis ihn wie viele andere nur Pole zurückgehalten habe: „Es sei entsetzlich zu denken, welchen Schaden der Satan dem Evangelium unter der Person und mit der Hilfe dieses Engländers gethan habe". Aber auch dem ruhigen Sleidan gilt Pole ebenso wie dem leidenschaftlichen Vergerio als ein Heuchler, der die Wahrheit kenne und nicht zu bekennen wage. Lob und Tadel von jener Seite war Pole gleich unangenehm. In einem Briefe, der indirekt für Caraffa bestimmt war, verteidigt er sich: „Man könne ihm doch kein Verbrechen daraus machen, dass sich die Ketzer auf ihn beriefen. Wenn das entscheide, sei auch der Apostel Paulus kein Katholik." Gegen Vergerio's Vorwurf bekennt er sich vor Otto Truchsess, dem Kardinal von Augsburg, zu der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, aber gerade Petrus und Johannes, meint er, haben sie ihn recht verstehen lehren.[90])

Beargwohnt von beiden Seiten trat Pole die Aufgabe seiner letzten Lebensepoche an, dieselbe, welche er eine lange Zeit der Verbannung hindurch heiss ersehnt hatte, mehr als die päpstliche Tiara. Die Möglichkeit war ihm eröffnet, sein Vaterland zur alten Kirche zurückzuführen. Sie ward zur Katastrophe seines Lebens. Er hatte auf dem Tridentiner Konzil immer auf den Grundsatz gedrungen: so oft eine Sentenz gegen die Ketzerei für nötig befunden werde, sollten sich die Häupter der Kirche sagen, dass sie zunächst Väter dann erst Richter seien, und darum die Ketzer nicht als Rebellen, sondern als entfremdete Söhne behandeln müssten. Dies Wort machte er sich auch zur Verhaltungsregel, als er das Oberhaupt der englischen Kirche wurde, er hat sogar in der langen Glaubensauseinandersetzung mit dem gefangenen Cranmer danach zu handeln versucht. Nicht nur sein Biograph versichert uns, dass er das Regiment der blutigen Maria zu mildern suchte, wo es anging; — was half es! Er musste doch zum Mitschuldigen einer Verfolgung werden, die England dauernd dem Katholizismus entfremdet hat. Höhnisch gratuliert ihm damals Vergerio dazu, dass er nun der Mann nach den Wünschen Caraffa's sei, der ihn einst um die Papstwürde gebracht habe. Aber gerade Caraffa glaubte jetzt als Papst die Zeit gekommen, seinem alten Groll gegen den Mann, den er als den schlimmsten Ketzer im Schosse der Kirche betrachtete, den Zügel schiessen zu lassen. Gegen ihn selber war er machtlos; er musste sich mit empfindlichen Kränkungen begnügen, die bei dem unbedingten Vertrauen Marias in Pole wirkungslos blieben; aber dieser wusste es sehr wohl, dass der Papst ihn in seinen Freunden treffen wollte; er empfand den Inquisitionsprozess, den Paul IV. über Morone verhängte, als einen Schlag, der gegen ihn gerichtet sei. In den unmutigen Briefen, die er an Paul richtete, in denen er ihm die Gehässigkeit und Unklugheit seines Verhaltens vorhielt, hat er die mannhafte Sprache gegen den Papst gefunden, die ihm bisher gemangelt hatte; aber das kränkende Bewusstsein blieb ihm nicht erspart, dass er ein Märtyrer für die Autorität des Papsttums sei. In seiner Todesstunde erfuhr er, dass auch Maria soeben gestorben; er sah das unabänderliche Scheitern seiner Lebenshoffnung in England vor Augen. In Rom war

bei den Entschiedenen sein Name der eines Ketzers; man wusste es schon damals in Deutschland.[91]) und wir sehen es jetzt mit aller Deutlichkeit aus den Registern der Inquisition, dass es vor dem heiligen Offizium als der schlimmste belastende Verdacht galt, mit Pole näher verkehrt zu haben. Er musste wissen, dass dies alles so kommen werde; es ist gewiss etwas Grosses, dass die Harmonie seiner Seele bis zuletzt ungetrübt blieb. Begeisterte Verehrung, die er wie wenige genossen, blieb ihm über das Grab hinaus treu, aber fortan konnte niemand mehr den Versuch wagen, den religiösen Gehalt der Reformation für die katholische Kirche fruchtbar zu machen.

„Pole ist in Rom im Verdacht des Lutheraners, in Deutschland in dem des Papisten, am Hof von Flandern in dem des Franzosen, am französischen in dem des Kaiserlichen geblieben", so spricht sich Carnesecchi vor dem Inquisitionstribunal aus, als dieses alle erdenklichen Anstrengungen machte, aus den Aussagen des ehemaligen päpstlichen Diplomaten Beweisgründe für die Ketzerei des ganzen Kreises zu konstruieren. Die Indices der Inquisition und die Schriften des Antonio Carracciolo[92]) enthalten den Niederschlag aller der Verdächtigungen, die bei den Männern der Reaktion im Schwange gingen; es ist kaum ein Kreis von gebildeten Männern oder Frauen in Italien, auf den hier nicht ein mehr oder minder schwerer Makel der Ketzerei fiele, und wo es nicht zu einer ausdrücklichen Verurteilung gekommen, da, giebt uns der eifrige Theatiner zu verstehen, sei dies nur dem vorbeugenden Eingreifen seines Helden Caraffa und seiner Ordensbrüder zu danken.

Dieser blinde Eifer versuchte die katholische Kirche ihrer besten und oft selbst ihrer überzeugtesten Mitglieder zu berauben; es würde unrichtig sein, ihn beim Worte zu nehmen und nun wirklich alle jene als Lutheraner Denunzierten der Reformation in Italien zuzurechnen; aber so viel ist richtig: die Grenzlinie zwischen den Frommen und den Ketzern verläuft auch in Italien, geradeso wie in Spanien, wenn auch aus andern Gründen, ganz unmerklich, und der Uebergang vollzog sich bisweilen mit Gedankenschnelle. Prediger der Bettel-

orden, welche das Volk tiefer zu fassen suchen, als es bisher üblich war, aristokratische Zirkel, die sich geschmackvoll erbauen wollen, Disputiervereine, Akademien genannt, welche die interessanteste aller Tagesfragen vor ihr Forum ziehen — hier wie dort! Das erschien als die Hauptgefahr, dass diese ganze Bewegung in die Bahnen entschiedener Opposition einlenke. Ihr haben Caraffa und sein Schüler Pius V. durch gleichmässig blinde Verfolgung, Ignatius Loyola und sein Orden weit klüger dadurch, dass sie sich scheinbar mit jener Richtung befreundeten und ihr ganz unmerklich eine Wendung entgegengesetzter Art zu geben wussten, zu begegnen versucht. Von allen jenen frommen Kreisen ist schliesslich doch nur der neapolitanische in der Mehrzahl ins Lager von Wittenberg und Genf abgedrängt worden, ausserdem nur noch einzelne, wenn auch bedeutende Personen oder einige bis zu jenem Moment wenig bedeutende Gemeinden in den Alpenthälern, wo von jeher ein Zug zu pietistischer Absonderung vorhanden war. Die Geschichte des italienischen Protestantismus, so reich an hervorragenden Individualitäten, ist doch im wesentlichen nur ein Capitel aus der Geschichte der katholischen Reformation. Die Zahl der offenen Ketzer in Italien ist immer verschwindend klein gewesen, die der geheimen schon grösser, zumal seitdem die Verfolgung die Erbitterung wachsen liess; weitaus am zahlreichsten aber sind diejenigen, welche Ketzer waren, ohne dass sie etwas davon wussten. Die Entrüstung, die sie zeigen, sobald ihnen diese Vermutung entgegentritt, ist ungeheuchelt und aufrichtig. Ja, auch jene berühmten italienischen „Häresiarchen", welche die katholische Kirche damals fast mit grösserem Hasse als selbst die deutschen gebrandmarkt hat, sie sind alle erst unter dem Zwange der Not von der Kirche abgefallen, sie haben sich lange mit der Hoffnung geschmeichelt, gleich ihren Freunden, den Contarini und Pole, in der Kirche zum Segen wirken zu können, bis ihnen die Alternative: Opfer der Ueberzeugung oder Abfall gestellt war. Dann haben sie freilich in einem Momente alles Versäumte nachgeholt. In die Atmosphäre von Genf versetzt, erkannten sie, wie viel von dem, was sie bisher festgehalten, ihnen thatsächlich bereits entfremdet war. Selbst dann aber hat fast jeder von ihnen einmal das Misstrauen seiner neuen Glaubens-

genossen erfahren müssen; denn es verleugnete sich niemals, dass sie einen andern Weg als jene zu ihrem Bekenntnis gegangen seien.

Ochino, der erste, welcher floh, ist der Typus für alle übrigen. Seine Flucht selber ist ein momentaner Entschluss; er bemüht sich noch bis zuletzt den Knoten zu lösen, ehe er ihn durchhaut. Auch ist sie jedermann überraschend gekommen; und man sah offenbar diesen Schritt nicht als unwiderruflich an. Der Brief, den sein Hauptgegner Caraffa an ihn schrieb, so hochfahrend er uns scheinen will, ist doch sicherlich die mildeste Aeusserung, die sich der spätere Paul IV. jemals hat zu Schulden kommen lassen; selbst er glaubt offenbar noch an die Möglichkeit Ochino zurückzuziehen. Unzweifelhaft hat Ochino's Schritt die Lage seiner Freunde, der katholischen Reformpartei, mehr als alles andere verschlimmert; er fühlt das selber, und in dem Briefe, den er nach seiner Flucht an Vittoria Colonna schrieb, kommt dieses Gefühl in Entschuldigungen und Rechtfertigungsversuchen zum Ausdruck; zugleich aber bricht überall die Ueberzeugung durch, dass er nicht anders konnte. Das ist das Grosse in seinem Leben. Mit den bedeutendsten Wirkungen hat dieser merkwürdige Mann begonnen, je länger er lebt, um so kleiner wird der Kreis seiner Thätigkeit; der grosse Redner war nur ein mittelmässiger Schriftsteller und die Polemik, zu der er sich gedrängt sah, war am allerwenigsten sein Fach; aber in demselben Masse, wie sich die Bedeutung seiner Wirksamkeit verliert, wächst seine innere Freiheit. Seine ziemlich harmlose Aeusserung über die sittliche Möglichkeit einer Doppelehe, die hinter dem, was Luther über diesen Punkt gelegentlich gesagt und geschrieben hat, zurückbleibt, kann nur den äusseren Anlass zu seiner Verstossung aus Zürich gegeben haben; ein langgehegtes Misstrauen muss hier zu Grunde liegen. Als alter Mann, von Land zu Land gehetzt, bis er und die Seinen der Not erliegen, hat er erst die Sprache gefunden, in der er sein Eigenstes, mochte es ungehört verhallen, mitteilen konnte. Und merkwürdig — in einer seiner letzten und reifsten Schriften wendet er sich wieder an die katholische Kirche, nicht um sich irgend welche Brücke zu ihr zu schlagen, sondern um sich nochmals Gehör in ihr zu verschaffen. Ob

er wirklich geglaubt hat, dass unter Pius IV. und Morone die alte Kirche eine Stätte der Toleranz werden könne? Jedenfalls: die letzten Sorgen des Mannes, der sich fast auf seine Person isoliert sah, gehören ihr an.

An die Gemütstiefe eines Ochino reicht der geistliche Diplomat Vergerio, der immer etwas vom Parteigänger an sich gehabt hat, nicht entfernt heran; seine Verdrängung aus Italien ist denn auch noch weit weniger freiwillig. Aus dem Geschwätz der Denunziationen, die man gegen ihn angebracht hat, ist zu ersehen, dass er sich zwar für die Rechtfertigungslehre aber keineswegs für das Luthertum kompromittiert hatte; man machte ihm sogar eine Neigung zur Indifferenz zum Vorwurf. Er könnte recht wohl gesagt haben: das Beste wäre, alle Werke des Augustin und Paulus wären verbrannt, denn sie seien doch nur die Ursache aller dieser Streitigkeiten. Ganz getraut hat man ihm auch im protestantischen Lager nicht, so einflussreich er dort auch zeitweise gewesen ist.

Wie ein abtrünniger Kirchenfürst noch später glaubte, den Rückweg nach Rom finden zu können, zeigt das Beispiel des Marc Antonio de Dominis, des früheren Erzbischofs von Spalato; und wie man mit vornehmen Verbindungen und klug gewählten Worten selbst in den schlimmsten Zeiten der Inquisition durch Italien kommen konnte, das beweist der fortgeschrittenste und klügste aller Ketzer: Socino. Er muss sich darüber klar gewesen sein, dass sein rationalistischer Deismus mit dem Katholizismus unvereinbar sei, aber zum Bruche hat er es hier so wenig wie in seinen Verhältnissen zu Führern des deutschen Protestantismus kommen lassen wollen. In dieser Geschmeidigkeit haben bald alle eifrigen Bekenner nur Heuchelei gesehen, aber Socino war in diesem Punkte nur glücklicher oder geschickter als andere Landsleute. Die notwendige Auseinandersetzung hat erst die Sekte vorgenommen, die sich nach seinem Namen nannte.

Die Männer, welche in Italien der Inquisition zum Opfer fielen, haben sich vollends vom Katholizismus nur selten mit mit vollem Bewusstsein abgewandt, sie sind meistens ihrer Katastrophe arglos entgegengegangen; man wird oft kaum eine geringe Differenz mit Ansichten, wie sie Pole vertrat, finden. Als sich Caraffa in Venedig aufhielt, verfolgte er mit

besonderer Heftigkeit den Franziskaner Girolamo Galateo und setzte seine wiederholte Verhaftung durch. Galateo starb im Gefängnis, ehe seine Verurteilung erfolgen konnte; in seiner Apologie, die er an die Signorie richtete, ist nichts, was nicht einer der Männer geschrieben haben könnte, die damals neben Caraffa in Venedig in religiösen Angelegenheiten den Ton angaben. Seine Ansichten über Gnade und freien Willen stimmen ganz mit den ihrigen überein: er will das Fegefeuer nicht leugnen, sowenig wie die Fürbitte der Heiligen; nur dem Missbrauch eigentlicher Bilderverehrung will er steuern; er bekennt sich zur korrektesten Transsubstantionslehre, und wenn er auch erklärt nur solche Sakramente anzuerkennen, welche in der heiligen Schrift angeordnet seien, so bleibt doch die Frage offen, ob sich nicht alle sieben dort finden lassen. Man hatte es ihm verdacht, dass er zur Predigt stets nach der Weise der lutherischen Prädikanten eine Bibel auf die Kanzel mitgenommen habe; er erwiderte: er habe es nicht gethan, um den „heiligen Ordnungen der Kirche" zu widerstreben, sondern nur, weil er die Unkenntnis des Volkes in der heiligen Schrift gesehen. Das war ein Grundsatz, den damals jeder, der nicht in starrer Reaktion das Heil sah, vertrat.

Zwei grössere Namen brauchen hier nur genannt zu werden: Carnesecchi und Aonio Paleario. Die Meinungen und das Schicksal dieser Männer waren allbekannt; sie haben kein Hehl daraus gemacht. Carnesecchi war im Kreise Pole's und Vittoria's immer am weitesten gegangen: er hatte seine Bewunderung für Bucer schon damals offen ausgesprochen, aber er spendete sie dem Vermittler und Friedensstifter, nicht dem ausgetretenen Dominikaner. Wenn es der Kardinal nicht merkte, las er auch wohl einmal eine Predigt Luthers mit dessen Gefolge und steckte sie auch Vittoria zu, ohne ihr den Verfasser zu nennen. Seiner etwas ironisch beanlagten Natur machte es offenbar Vergnügen, sich davon zu überzeugen, wie schmackhaft man die Früchte fand, wenn man ihren Ursprung nicht kannte; aber ein Lutheraner war der Freund und Protonotar Clemens VII., der Tischgenosse des Grossherzogs von Toskana, deshalb entfernt nicht. Und wenn Aonio Paleario, am Abend eines langen Litteratenlebens, während dessen er

eine ebenso entschiedene wie massvolle Opposition gegen die Kurie und gegen die kirchliche Reaktion gemacht hatte, sich freiwillig auf die Citation desselben Inquisitionstribunals, das er einen Dolch in der Hand der Unwissenden gegen die Gelehrten genannt hatte, nach Rom begab, so suchte er doch gewiss nicht das Märtyrertum, so ruhigen und erhobenen Sinnes er es auf sich nahm, als er ihm nicht entgehen konnte; sondern er war der Ueberzeugung, dass sich jene Opposition durchaus im Rahmen des Katholizismus bewegt habe. In der That: in ihm wie in Carnesecchi traf eine verspätete aber um so hartnäckigere Rache die überlebenden Genossen Sadolet's und Pole's.

In den Jahrzehnten der Neugestaltung hatten weit radikalere Elemente offenkundig ihre Hilfe anbieten können, und sich wohl gelegentlichen Untersuchungen ausgesetzt aber ohne damit einer Verurteilung zu verfallen. Antonio Bruccioli, der Florentiner, war eine scharf ausgeprägte Persönlichkeit, ein Mann, der in sich das Bedürfnis nach einer populären Wirksamkeit fühlte, einer jener Agitatoren, die das Volk, dem sie sich opfern, zugleich beständig schelten, um es aufzurütteln. Seine Feindschaft gegen die Medici hatte ihn schon unter Leo X. in eine Verschwörung verwickelt und aus der Heimat getrieben. Als er nach der Befreiuung der Stadt nach Florenz zurückkehrte, machte er lebhafte Opposition gegen die Mönchs-Tyrannis, die er Savonarola's wiedererweckte Partei hier ausüben sah. Sie verwickelte ihn von neuem in einen Staatsprozess und gerne hätten ihn seine geistlichen Gegner, die sich bisher nur von der Kanzel in drohenden Anspielungen gegen ihn ergangen hatten, auf die Folter gebracht. Die Sympathie der klugen, kühlen Politiker, die wie sein Freund Varchi seine Antipathie gegen die „Piagnonen“ teilten ohne diesen in der Bearbeitung der Bürgerschaft die Spitze bieten zu können, half Brucioli wenig; er begab sich, von neuem verbannt, nach Venedig, wo sich trotz Caraffa's Späheraugen für einen Mann, der sich des Luthertums verdächtig gemacht hatte, immerhin am leichtesten zu leben war.

Statt verbotener Korrespondenzen hatte man bei der Haussuchung in Florenz die Anfänge einer italienischen Bibelübersetzung bei ihm gefunden. Diesem Werke hat er nun

einen grossen Teil seines Lebens gewidmet, zur gleichen Zeit als Folengo und Flaminio ihre poetischen Nachbildungen unternahmen. Als unermüdlicher Buchhändler hat er seine Werke und diejenigen Gleichgesinnter nach allen Seiten hin verbreitet. Denn eine grosse populäre Wirksamkeit, die tiefer gehen sollte als alle Predigten, hat er dabei beständig im Auge. Er malt sich in der Vorrede zur Uebersetzung des neuen Testamentes aus, wie der Pflüger bei der Ackerarbeit, der Steuermann am Ruder die Psalmen in der Muttersprache singen, wie sich der Weber bei seiner harten Arbeit mit dem Evangelienbuche, das neben ihm auf dem Stuhle liegt, trösten werde. Das schöne Bild, das einst Dante von der florentinischen Matrone der guten alten Zeit gezeichnet hatte, findet vor seinen Augen keine Gnade mehr: In Zukunft soll auch sie im Kreise der Kinder und Enkel nicht mehr von Trojanern, von Fiesole und Rom Fabeln erzählen, sondern das Evangelium erläutern. Im puritanischen England würde dieser Radikale sein Ideal verkörpert gesehen haben. So sucht er durch Kommentare, durch Uebersetzungen auch weltlicher Schriftsteller, namentlich des unentbehrlichen Aristoteles immer wieder auf ein grosses Publikum zu wirken. Damit steht es aber nicht im Widerspruch, dass er alle seine Uebersetzungen und Schriften vornehmen katholischen Persönlichkeiten widmet. Eben sie will er der Sache der Reform gewinnen, wenn sie ihr nicht schon angehören. Margarethe von Navarra, „die Zuflucht der bedrängten Christen“, Renata, die Herzogin von Ferrara, „die solche und ähnliche Lehren liebt und schätzt“, der Marchese von Vasto, der Schwager und Freund Vittoria Colonna's, gehören von vornherein zu den Einverstandenen; aber auch von Kardinälen wie Hippolyt von Este, glaubt er sich Zustimmung zu versprechen; und neben seiner Schwester erscheint auch König Franz I. und später sogar Cosimo I. und Katharina Medici. Viel Erfolg hatte er bei solchen Gönnern freilich nicht, und Pietro Aretino konnte sich darüber lustig machen, wie viel besser ihn der allerchristlichste König für seine „Buhlerin“ als den Gevatter Bruccioli für die ganze Bibel gelohnt habe: Seit fünf Jahren hatte er ihm noch nicht einmal geantwortet. Oft hat wohl auch die Flagge die Ladung decken sollen. Solange freilich der Index und das Triden-

tiner Konzil den Gebrauch der Bibelübersetzungen nicht aufs Aeusserste eingeschränkt hatten, bot Bruccioli den Angriffen nicht viel Fläche.

Bruccioli scheint einige Beziehungen zu Melanchthon gehabt zu haben; seine geistlichen Gesänge, halb Selbstgespräche, halb Psalmen, athmen einen protestantischen Geist, aber im übrigen hielt er sich doch ganz zum Kreise Contarini's. Diesen macht er zum Helden eines der Gespräche, die er in Cortese's Klostergarten verlegt. In seinen Kommentaren geht der alte Gegner der Priester um die heikle Frage der Bedeutung von Petri Berufung ziemlich vorsichtig herum, ganz wie es hier üblich war. Die Untersuchung, die gegen ihn verhängt wurde, verlief resultatlos, wie sehr er auch Anlass haben mochte, sich in den Vorreden seiner späteren Uebersetzungen über die Verfolgungen zu beklagen.

Bruccioli hatte vor aller Augen gekämpft, eben darum musste er mehr Vorsicht üben, als seiner Natur wohl gemäss war; nur auf persönlicher Einwirkung beruhte die Thätigkeit, die Juan Valdes, seitdem er sich Spanien entzogen, in Neapel übte; aber sie erschien als die wichtigste und bald als die gefährlichste von allen. Valdes, dessen frühere Wirksamkeit in Spanien wir kennen gelernt haben, hatte von dieser einen entschieden antipäpstlichen Zug und von seiner erasmianischen Schulung eine schärfere kritische Betrachtung des geistlichen Standes als solchen mitgebracht, als sie bei seinen Gesinnungsgenossen in Italien üblich war. Erst in Italien hat er sich in die Rechtfertigungslehre ganz vertieft und sie, etwas vermischt mit spanischer Mystik vorgetragen. Der Reiz, den sie für die Gemüter edler Frauen besass, ist durch diese Fassung nur noch vermehrt worden. Aus seiner Umgebung ist das Schriftchen über die Wohlthat Christi hervorgegangen, der Thomas a Kempis jener Tage, dazu bestimmt, die gereinigte und doch katholische Lehre in alle Schichten des Volkes zu tragen. Teilgenommen zu haben an der Verbreitung dieses Büchleins hat binnen Kurzem der Inquisition als das unzweifelhafte Kennzeichen der Ketzerei gegolten, das sie in keinem Einzelfalle hervorzuheben vergisst. Dennoch hat sich selbst vor ihren Späheraugen die Person und der Name des Verfassers lange in die Dunkelheit entzogen; Vergerio konnte darüber

spotten, dass der Autor des vervehmten Büchleins ruhig und unbekannt in Italien lebe. Erst durch den Prozess des Carnesecchi hat man erfahren, dass er ein Mönch von Monte Cassino Benedikt sei, ein naher Freund des Valdes und, wie es scheint, auch Pole's. Marc Antonio Flaminio hatte bei der Abfassung der Schrift mitgewirkt, und derselbe Geist wie in seinen Psalmen und Kommentaren atmet in ihr.

Oft schon sind wir der Person dieses liebenswürdigen Dichters begegnet. An seinen Schicksalen, bei Lebzeiten und nach dem Tode, sieht man am Besten, wie doch die religiös tiefsten Gemüter Italiens hin und her schwankten und wie darum auch die Nachwelt in ihrer Beurteilung geschwankt hat. In den konventionellen, graziösen Formen der humanistischen Lyrik hat Flaminio zu dichten begonnen, und er mischt diese tändelnden Anreden an Gönner und Freunde auch später in seine ernsteren Studien. Unter dem Eindruck der Wirksamkeit Giberti's in Verona hatte er sich diesen zugewandt, und hier war ihm sein Meisterwerk, die Psalmenübersetzung, gelungen, vielleicht das einzige religiöse Werk dieser Zeit, das gleichmässig Bewunderung und Nachahmung in der protestantischen wie in der katholischen Welt fand. In der Erläuterung, die er selber hinzufügte, fühlen wir uns ganz auf protestantischem Boden: Die Last der Sünde, das niederdrückende Gefühl der Entfremdung der menschlichen Natur von Gott geht ihm überall nach; der Glauben an die Erlösung durch Jesus ist der einzige Lichtstrahl in dieser Nacht. So schön er auch jene Psalmen übersetzt hat, die ein heiteres Vertrauen auf den Schutz Gottes ausdrücken, und jene, welche fromme Lebensweisheit lehren, so ist sein Herz doch am Meisten bei den zerknirschten Busspsalmen, in denen er die Sehnsucht nach Erlösung findet.

Damals sah Flaminio in Caraffa sein Ideal; in schwerer Krankheit, die mit einer tiefen geistigen Depression verbunden war, hatte ihn die energische Persönlichkeit des Theatiners aufgerichtet; er hatte in einer dichterischen Verherrlichung dieser seiner Macht über die Geister ihm seinen Dank abgestattet; bald schloss er sich ihm als Hausgenosse an. Allein Caraffa duldete keinerlei Abschweifungen; er fand bei Flaminio ketzerische Bücher, deren Lektüre damals in Venedig gang und gäbe war, und er machte die Sache anhängig. Wenn dies

Verfahren für den Dichter auch keine weiteren Folgen hatte als den Verlust jener Bücher, so jagte es doch den Venetianer Freunden einigen Schrecken ein, die damals zuerst sahen, dass ihr vielbewunderter Caraffa die schroffe Seite seines Wesens auch gegen sie hervorkehren könne. Die Trennung Flaminio's von Caraffa vollzog sich demungeachtet freundschaftlich; solange er lebte, hat sich keine Nachrede der Ketzerei an ihn geheftet.

Auch widerstrebte er den Lutheranern mit Ausnahme jenes Grunddogmas überall. Als ihn Contarini als seinen Sekretär nach Regensburg mitnahm, erfüllte er sich zwar ganz mit der sanguinischen Hoffnung auf Versöhnung, aber er vertrat in ausführlichen, jedenfalls für die Oeffentlichkeit bestimmten Briefen die katholische Auffassung der eigentlich streitigen Dogmen und Gebräuche. Seinem Freunde Carnesecchi ging er lange nicht weit genug. Flaminio hat hier seinen und seiner ganzen Partei Standpunkt deutlich ausgesprochen: „Wir, wenn wir nicht an den gefährlichsten Klippen Schiffbruch leiden wollen, mögen uns demütig vor Gott unsrer selbst entäussern, und wir wollen uns durch keinerlei Grund, wie wahrscheinlich er uns auch entgegentrete, dahin bringen lassen, uns von der katholischen Kirche zu trennen“; aber er verbindet damit zugleich die Klage: „In diesen streitsüchtigen Zeiten ordnen wir uns einer Partei so unter, hassen und verfolgen wir die andere so sehr, dass wir Urteil und Liebe ganz verlieren und das Licht für Finsternis, die Finsternis für Licht halten.“

Tiefer aber als Contarini's Einfluss ging bei Flaminio in seinen späteren Lebensjahren der des Juan Valdes. Nach dem Scheitern der Unionshoffnungen hatte er sich tief verstimmt nach Neapel begeben, „mit der Absicht sich dort zu verbergen und zu schweigen.“ Aber er änderte bald diese Absicht und sah nun seine Aufgabe darin, im Sinne der mystischen Frömmigkeit zu wirken. Er eignet sich in Neapel bald die Redeweise der spanischen Alumbrados an: Gefangennahme der Intelligenz unter dem Gehorsam des Glaubens, eine Gabe, die von Gott unmittelbar erfleht werden muss, ist nun sein Ziel in einer Ausschliesslichkeit, wie sie der halb-rationalistische Contarini nie gebilligt haben würde. Das Höchste aber ist auch ihm die völlige Gottgelassenheit in allen Lebenslagen, der Vorschmack oder schon ein Teil der ewigen Seligkeit, nur dass er sie

weniger im Seelengebet als in der festen Zuversicht auf den Gekreuzigten nach protestantischer Weise findet. Und auch die methodische Schulung des Gemütes ist ihm nicht fremd; auch er entwirft eine Anweisung zur Meditation, auf welche Weise der Geist ganz allein auf die Betrachtung Gottes und seiner Vollkommenheit gelenkt werden könne; in der Weise, wie es auch Ignatius Loyola that, soll der Geist dadurch geschult werden, dass er sich bald auf den erniedrigten bald auf den verklärten und leidenslosen Christus richtet. Das religiöse Empfinden der Italiener, mochte es sich in streng kirchlichen, mochte es sich in halbketzerischen Bahnen bewegen, begann sich zu hispanisieren

Wenn nun auch Flaminio mit Pole zugleich das Haupt des Kreises von Viterbo blieb, so war er der Kirche doch so weit entfremdet, dass er sich scheute das Amt eines ersten Sekretärs am Konzile anzunehmen. Dennoch entging er selbst jetzt dem Späherblick Caraffa's. Dieser war als Freund am Sterbelager Flaminio's zugegen (1550); erst der Papst Paul IV. hat gegen das Andenken seines früheren Hausgenossen gewütet. Damals war in Deutschland, wo man den verehrten Psalmendichter gerne völlig für den Protestantismus in Anspruch genommen hätte, die Nachricht verbreitet: Paul wolle die Gebeine Flaminio's dem Scheiterhaufen übergeben. Der feinste Geist unter den Protestanten der zweiten Generation, Camerarius, zu dem dies Gerücht gedrungen war, setzte ihm ein Ehrendenkmal. Es war im Sinne des italienischen Dichters, wenn ihn der geistesverwandte Protestant als den Bekenner der reinen Religion, wie er sie verstehe, ansieht: „Da er das Fundament des christlichen Glaubens stark und unerschüttert festhielt, so mag man immerhin über ein oder das andere Gebäude, das er darauf errichtete, zweifeln. In diesem Punkte wäre es sehr zu wünschen, dass wir wohl achtsamer, namentlich aber milder würden." — Ein toleranter Protestantismus, der sich freilich der Gegner im eigenen Lager kaum erwehren konnte, rechnete fortan die Häupter der dahingeschwundenen katholischen Reformpartei sich zu. Jene aber war zu Grunde gegangen, wie stets eine halbe und unentschiedene Bewegung, sei sie mit noch so viel Geist und Gemüt vertreten, von einer entschiedenen und energischen wird verdrängt werden.

Drittes Capitel.

Die Herstellung des katholisch-kirchlichen Lebens.

Niemals hätte eine Richtung wie die Contarini's und Pole's an der römischen Kurie selber das numerische Uebergewicht erlangen können, selbst wenn sie gelegentlich das moralische errang. Im Rom Pauls III. war das unmöglich; aber auch abgesehen von leichtfertigen Nepoten und wetterwendischen Höflingen — es lag im Wesen der Kurie, dass die konservative Richtung, für die Aenderungen mit Nachgiebigkeit und Nachgiebigkeit mit Selbstvernichtung zusammenfiel, die Mehrheit ausmachte. Unter diesen alten Kanonisten und Dogmatikern war kein Mann von grösserer Bedeutung, aber sie lebten der ruhigen Ueberzeugung, dass man ungeachtet aller Schwankungen im Einzelnen zuletzt auf sie zurückkommen müsse; sie waren die Erbgesessenen und jene anderen nur die Emporkömmlinge. — Das ist die Macht der bestehenden Institution. In Rom mochte alles andere in Unordnung geraten, die Rota und die Kanzlei gingen ihren regelrechten, pünktlichen Gang weiter. Auch die, welche dieses ganze Verwaltungssystem als vexatorisch und habgierig bekämpften, konnten nicht umhin, seine musterhafte, formale Ordnung anzuerkennen. Luther hat noch in seinen Tischgesprächen die Promptheit der Rota gerühmt.

Auch diese Partei, die das starre Beharren im Dogma und in der Verfassung der Kirche zu ihrer Losung machte, musste sich jedoch zu Reformen der kirchlichen Praxis entschliessen; gerade solche nannte man damals in katholischen Kreisen mit Vorliebe „Reformation.“ Schwer genug wurde ihr und dem Papste der Entschluss; das sieht man zur Genüge aus den

Verhandlungen des Konzils; aber immerhin ist es so viel leichter, eingewurzelte Gewohnheiten, zumal wenn man sie selber kaum rechtfertigen kann, als ein Prinzip aufzugeben. So geschah es, dass ein energischer Mann, der unbeugsam im Punkte des Dogmas, zugleich ein Eiferer gegen die Auswüchse der kirchlichen Praxis war, Giovanni Pietro Caraffa, je länger je mehr den bestimmenden Einfluss in der katholischen Kirche erhielt, dass er sie in die Richtung der eigentlichen Gegenreformation trieb: Verteidigung und womöglich Ausdehnung jedes klerikalen Machtanspruchs, Vernichtung der Ketzer, aber zugleich schonungslose Reinigung der Kirche durch die Rückkehr zur Zucht des Mittelalters. Er stellt ein verkörpertes Prinzip dar: das der Zeit Gregors VII.

Man sagt wohl, dass die Zeiten die Charaktere bilden; meistens aber ziehen sie nur diejenigen hervor, deren sie bedürfen; sie geben Männern ein Wirkungsfeld, die unter anderen Verhältnissen nicht hätten zur Geltung gelangen können. So ist es mit Caraffa bewandt. Seine Entwicklung liegt ganz in jenen Jahren, als die Verhältnisse der Halbinsel durch die fremden Invasionen umgestaltet wurden, in den Tagen Alexanders VI., Julius II., Ferdinands des Katholischen; auch hatte er von Jugend auf eine gewisse Rolle gespielt; aber er war 65 Jahre geworden, ehe er als Kardinal dazu gelangte, seinen Vorstellungen von kirchlicher Reformation Nachdruck zu leihen; weitere 15 Jahre vergingen, ehe er als Papst die Schreckensherrschaft der Reaktion heraufführte und zugleich nochmals versuchte, die Politik der Päpste seiner Jugendzeit, zu führen.

Johann Peter Caraffa stammt aus der berühmten neapolitanischen Familie, sein Oheim war jener Erzbischof Oliver, der zuerst der geschickteste Staatsmann des aragonesischen Königshauses gewesen war, dann als Kirchenfürst und glänzender Gönner der Humanisten und Künstler eine den Königen fast ebenbürtige Rolle gespielt hatte. Die Caraffa's standen an der Spitze des Stadtadels und zählten zugleich zu den stolzesten Baronengeschlechtern. Darauf beruhte ihre Machtstellung im Königreiche, mit der sich keine andere Familie vergleichen konnte. Sie beanspruchten seit einer Reihe von Generationen das Erzbistum Neapel als ihr Eigentum und übten dadurch eine Art geistlicher Nebenregierung aus. Als Karpinal Oliver

Caraffa den Leichnam des heiligen Januarius nach Neapel übertragen und für das Idol der neapolitanischen Bevölkerung die herrliche Marmorkapelle des Tesoro vecchio gebaut hatte, in deren Mitte seine eigene Statue zu sehen ist, liess er das Patronat über diese Kapelle dauernd seiner Familie, die hier neben dem Stadtheiligen allein ihre Grabstätte haben sollte, übertragen. Es war das Symbol einer besonderen Zugehörigkeit, eines besonderen Bandes zwischen der Stadt Neapel und den Caraffa's. In den Sturz des hohen neapolitanischen Adels durch die Baronenverschwörung war die Familie nicht mit verwickelt gewesen, aber als die Franzosen im Jahre 1494 vor Neapel standen, war sie es, die zur Rache für jene Unthat den Strassenaufstand erregten und die Thore öffnete.[1]) Der damals neunzehnjährige Johann Peter Caraffa wird dabei nicht gefehlt haben. Als nun aber würdigere Vertreter des Hauses Aragon dem Vaterlande Ruhe und Wahrung der Selbständigkeit versprachen, haben auch die Caraffa's wieder zu ihnen gehalten, und als sie sich Ferdinand dem Katholischen anschlossen, dies in der Hoffnung gethan, sich doch noch das alte Herrscherhaus als Nebenlinie des spanischen Königshauses zu erhalten.

Unter solchen Eindrücken war Giovanni Pietro erwachsen. Er besass die leidenschaftliche Frömmigkeit dieser neapolitanischen Bevölkerung; schon als Knabe hat er sich mit einer älteren Schwester für das Klosterleben begeistert und ist einmal auf eigene Hand zu den Dominikanern gegangen; aber er hatte auch im Kreise der Neapolitaner Humanisten zugleich mit dem jüngeren Ferdinand die sorgfältige, klassische Bildung erhalten, die noch den Greis befähigte, geläufig Griechisch zu reden. Dann hatte er seinen Weg an der Kurie gemacht, von Alexander VI. begünstigt, von Julius II. bereits i. J. 1504 zum Bischof von Chieti ernannt. Hier in der verwilderten abruzzesischen Bevölkerung, die jetzt unter dem Einfluss der Bürgerkriege vollends zerrüttet war, hatte er zuerst seine geistliche Macht aufzurichten gesucht. Sein Biograph Caraccioli berichtet, wie er Anfangs zwischen den Parteien zu vermitteln gesucht, bald aber eingesehen habe, dass er hiermit nicht weit komme und nun zu dem schärferen Schwert der Zensuren und Kirchenstrafen gegriffen habe. Mit der äussersten Strenge reformierte er seinen entarteten Klerus, der ganz kriege-

risch lebte; unerbittlich bestand er auch auf den Aeusserlichkeiten: seinem Archidiakonus schnitt er, nachdem er ihn mehrmals vergeblich ermahnt hatte, eigenhändig in der Kirche den Bart ab. Als eine Stadt, die seine Härte fürchtete, ihn nicht zur Visitation einlassen wollte, zog er, die Worte Christi getreu befolgend, vor den verschlossenen Thoren die Schuhe aus und schüttelte den Staub von den Füssen.

In diesen engen Verhältnissen litt es ihn trotzdem nicht lange. Er ging als Legat nach England, nachdem er am Laterankonzil teilgenommen; dann war er längere Zeit Mitglied des Rates Ferdinands in Spanien. Hier fasste er seine Stellung nur dahin auf, für die Unabhängigkeit seines Vaterlandes zu wirken. Er bestürmte den König mit Vorstellungen, um ihn zur freiwilligen Wiedereinsetzung des neapolitanischen Königshauses zu bewegen. Ximenes, dem als Castilianer die besonderen Eroberungen des Hauses Aragon wenig am Herzen lagen, gewann er wohl, aber bei Karl V. kam er damit sofort in Ungunst. Dem jungen König gegenüber kehrte er den ganzen Stolz des Priesters heraus; als er einst vor ihm Messe esen sollte und der König ihn warten hiess, schickte er die Antwort zurück: Mit den heiligen Gewändern bekleidet, warte er nicht. Als ein erklärter Feind Spaniens und des habsburgischen Hauses schied er aus seinem Dienste, und der Kaiser wusste recht wohl, wessen er sich fortan von ihm zu versehen habe. Caraffa verstand es, die Spanier aufs Tiefste zu kränken, wo sie am Empfindlichsten waren; er nannte sie mit Vorliebe: „Heiden, ein unchristliches Volk, das von Juden und Mauren abstamme." Die eine grosse Leidenschaft seines Lebens, der Hass gegen den spanischen Namen, die Sehnsucht Italien von ihm zu befreien, hat sich damals entschieden.

Es schien, als ob er für sie vergeblich auf Befriedigung werde harren müssen. Selbst die Verwaltung seines Abruzzenbistums konnte er Angesichts des Argwohns der Regierung nicht mehr aufnehmen; als es sich später darum handelte, eine Niederlassung des Theatinerordens nach Neapel zu legen, hat es Caraffa nach langer Weigerung erst dann gethan, als ihn Clemens in einem eigenen Breve dazu aufforderte, „damit es nicht scheine, als ob du dich deinem Vaterlande, das dich liebt und dich bittet, versagt habest." Und als er,

Kardinal geworden, in Rom bereits eine der einflussreichsten Rollen spielt, wächst auch der Argwohn Karls V. gegen ihn, bis er dann schliesslich doch nicht im Stande ist, ihn von der höchsten Würde auszuschliessen.

Seiner Jugendbildung entsprechend hatte Caraffa bisher in der Begünstigung der humanistischen Studien und ihrer Verwendung zum Nutzen der Theologie die wünschenswerte Reform gesehen. Er war ein Bewunderer desselben Erasmus gewesen, den er später unter allen Neuerern nächst Luther am meisten gehasst, dessen Andenken und Schriften er am Leidenschaftlichsten bekämpft hat. Auf seiner englischen Legation hatte er Erasmus persönlich aufgesucht und dieser hat uns geschildert, welchen imponierenden Eindruck der junge Legat auf ihn gemacht hat. Caraffa feuerte ihn an, die halb aufgegebene Hieronymusausgabe wieder aufzunehmen, und er riss den widerstrebenden hin. Erasmus weiss nicht Worte genug zu finden, diese stürmische Beredtsamkeit, die Verbindung von Würde und Liebenswürdigkeit, von theologischer und philologischer Gelehrsamkeit zu rühmen. Erasmus konnte damals von Caraffa nicht eben viel Förderung erwarten; seine Lobsprüche sind aufrichtig, Wir begreifen, wie es möglich war, dass Caraffa noch lange, als er schon die entschiedene Reaktion predigte, von den Männern, die auf dem Boden des Humanismus standen, von Freunden wie Sadolet und von Gegnern wie Sturm, der fortschreitenden Richtung zugererechnet wurde.

In der Epoche, als Papst Hadrian mit unzulänglichen Mitteln eine Reform der Kurie durchzuführen suchte, stand ihm Caraffa zur Seite; er sollte Ratschläge geben für Besserung des Weltklerus; sein Biograph meint: möglicherweise habe er schon damals den Weg erwogen, dies durch die Stiftung eines neuen Ordens zu thun. Wahrscheinlich ist ihm dieser Gedanke aber erst durch seinen Freund Cajetan Thiene entgegengebracht worden. Auch dieser, ein vornehmer und reicher Vicentiner, war Mitglied des Oratoriums der göttlichen Liebe gewesen; er hatte in seiner Heimat eine ähnliche Verbindung gestiftet und ihr eine Wendung aufs Praktische gegeben. Hier wie in Venedig hatte er bereits Krankenhäuser und Pilgerherbergen eingerichtet; lebhafter aber beschäftigte auch ihn der Gedanke einer Reform

des Weltklerus, da er „diese wichtigste Stütze der Kirche" ins Wanken geraten sah. Er fasste sie als eine Rückkehr zur apostolischen Disziplin, wie sie seinerzeit schon Augustinus bei dem occidentalischen Klerus durchgeführt habe. Er wollte keinen Mönchsorden gründen, aber das Zusammenleben der Apostel selber erschien ihm als eine Form des Klosterlebens, und er glaubte den Vorsatz der beitretenden Kleriker durch ein ausdrückliches, verbindliches Gelübde festigen zu müssen. Dieses „apostolische Institut" sollte namentlich die Rückkehr zur ursprünglichen Armut in sich schliessen; das war einst auch Sankt. Franziskus Gedanke gewesen, aber genauer als dieser fasste Thiene die ursprüngliche Einrichtung dahin auf, dass die Mitglieder von den freiwillig dargebrachten Gaben leben, sie nicht selber bettelnd aufsuchen sollten. Einer Gesellschaft von Klerikern, die im Uebrigen aus dem Beruf der Weltgeistlichkeit nicht ausscheiden, sich vielmehr nur in der Stille für ihn kräftigen und vorbereiten wollte, hätte das Betteln in der That auch wenig angestanden.

Diese Gedanken seines Freundes, die einstweilen noch etwas unbestimmt waren, ergriff Caraffa mit dem ihm eigenen Feuer. Er bestürmte Cajetan Thiene, ihn als Mithelfer zuzulassen; nur ungern entschloss sich dieser, in seine Genossenschaft einfacher Priester einen Bischof, der noch dazu an hervorragender Stelle stand, aufzunehmen; auch Clemens VII. machte Schwierigkeiten. Sobald Caraffa aber seinen Willen durchgesetzt hatte, ward er selbsverständlich die erste Persönlichkeit. Auf die Einkünfte seines Bistums, nicht auf dieses selbst, verzichtete er, und übernahm die Stellung eines Vorstehers der Kongregation „regulierter Kleriker", wie der offizielle Name war, „der Theatiner", wie sie alsbald nach seinem Bistum Chieti vom Volke genannt wurden. Er konnte nicht daran denken, wie es wohl im Mittelalter wiederholt geschehen war, den ganzen Weltklerus in den Bereich eines Mönchsordens zu ziehen, aber er wollte eine Auslese, einen Generalstab, um sich sammeln. Der Gedanke war aristokratisch, wie es die Personen des Stifters, wie es ihre Mittel, der stolze Verzicht auf Einkünfte ebenso wie auf's Betteln waren; aristokratisch ist auch der Theatinerorden geblieben. Schon von Cajetan Tiene und seinen Genossen wird bemerkt, dass sie nur selten aus ihrem Kloster

gingen; wo sie dann aber in der Oeffentlichkeit aufgetreten, sei es mit Nachdruck und Autorität geschehen.

Die Thätigkeit des Ordensstifters war für Caraffa mit keiner Abwendung von den Geschäften der Welt verbunden. Man bemerkt nicht, dass sich in dieser Beziehung etwas in seinem Leben verändert habe. Er galt in Rom bald als die unerschütterliche Säule der katholischen Orthodoxie; seine Beteiligung war unerlässlich, wo es sich um die Beurteilung einer Abweichung, eines Zweifels handelte. So hatte er mit Aleander und Prierias schon unter den Richtern über Luthers Meinungen gesessen; dann betraute ihn Clemens VII. damit, gewissen Irrtümern der unierten Griechen nachzuspüren und sie auszugleichen. Diese waren ihm von Süditalien her wohlbekannt; in der Nähe von Chieti, in Neri hatten sie ihre Akademie, und wenn wir von ihrem litterarischen Vorkämpfer Antonio Galateo schliessen dürfen, hegten sie eine starke Neigung zur Freigeisterei. Auch eine dogmatische Reformarbeit wurde ihm übertragen: er arbeitete ein kanonisches Missale der Muttergottes aus und beeiferte sich, die apokryphen Breviere, die der Madonnenkult hatte reichlich emporwuchern lassen, zu verdrängen. Er hatte eine Neubearbeitung des ganzen Breviers in Aussicht genommen, das er heftig um seiner unkritischen und leichtfertigen Machart wie um seines plebejischen Styles willen angriff.[2]) Das war die Abstellung der Missbräuche in der Lehre, wie er sie verstand.

Aber wie wenig genügte ihm solche Einzelarbeit! Mit Briefen und Denkschriften drängte er in Clemens und Giberti, einschneidende Reformen zu wagen. Bei einem Manne dieser Art, der rastlos und heftig alles selber thun wollte, verschmilzt sich persönlicher Ehrgeiz und Begeisterung untrennbar. An der Kurie, wie sie damals war, konnte ein solcher doch nur wenig ausrichten. Denn von den Eigenschaften eines Diplomaten besass Clemens VII. vor Allen eine: das Misstrauen. Als Caraffa auf sein Bistum verzichtete, bemerkte er alsbald argwöhnisch: „Der stellt seine Ruten auf den roten Hut, ich gehe aber nicht auf den Leim."

So verlegte Caraffa denn nach der Plünderung Roms für eine Reihe von Jahren seine Wirksamkeit nach Venedig. Hier allein war für ihn als Politiker wie als kirchlicher Sittenreformator der richtige Platz. Immer hatte er seine politischen und seine

religiösen Zwecke zusammen gefördert und auch jene niemals verläugnet; aber so heftig trat damals die religiöse Leidenschaft bei ihm auf, dass man von ihm als politischem Parteimanne nichts zu befürchten meinte. Lange hatten die Neapolitaner Patrioten Venedigs Eroberungsgelüste beargwohnt; erst seit ihre Heimat spanisch geworden war, liebten sie es. Caraffa sprach nur ihre allgemeine Ueberzeugung aus, wenn er Venedig „den Sitz der Freiheit Italiens, ein Bollwerk gegen die Barbaren“ nannte. „Sein Eifer für die erlauchte Republik schien nicht geringer als der für den Glauben und den heiligen Stuhl“, meint sein Biograph. In den vielen Missverständnissen, die sich zwischen der Signorie und dem Papsttum unter Clemens namentlich über Besetzung der Bistümer und Besteuerung des Klerus ergaben, suchte er immer zu vermitteln. Er drängte in seinen Briefen darauf, dass es ein besonderes Interesse des apostolischen Stuhles sei, das Vertrauen und die Liebe der Republik zu behalten, und jeden Verdacht zu vermeiden, dass er ihr nehmen wolle, was ihr gebühre. Die Venetianer, die immer nur ungern einen mit Amtsgewalt beglaubigten, höheren Prälaten als Legaten bei sich sahen — denn sie konnten unter ihrer zum Staatsgehorsam erzogenen Geistlichkeit keinen Stellvertreter des Papstes brauchen —, nahmen gern die Dienste eines freiwilligen und privaten Vermittlers in Anspruch. Schon 1530 war Caraffa einer der Schiedsrichter in den Streitigkeiten der Republik mit König Ferdinand, bald forderte man ihn zu besonderen Gutachten über innere kirchliche Verwaltung und ihre Reform auf; er wurde das Orakel der frommen Kreise der Nobili, des Senates selber. Man gewährte ihm einen Einfluss, den man dem eigenen Patriarchen nimmermehr eingeräumt hätte — er war ja nur eine Persönlichkeit, nicht der Träger eines Amtes.[3])

Caraffa wusste auch die Grundsätze der Ketzerverfolgung an die der kirchlichen Reform des geistlichen Lebens, zumal der Bettelorden, zu knüpfen; er machte sie damit den Venetianern genehm, während er zugleich mit der Leitung einiger wichtiger Untersuchungen von Rom aus betraut wurde. Er war gewiss nicht der Mann, „der kirchlichen Freiheit“ etwas zu vergeben, aber Venedig gegenüber, das so gute Absichten zeigte, machte er gern eine Ausnahme.

Von hier aus sandte er nach Rom die grossen Denk-

schriften, in denen er wesentlich nach seinen venetianischen Erfahrungen ein vollständiges Programm der Gegenreformation entwarf. Immer von Neuem eifert er schon damals gegen jede Milde, gegen jede Nachgiebigkeit, gegen jedes Verzeihen. „Die Wahrheit wolle er ihm einmal sagen", schreibt er unter Giberti's Adresse an den Papst, „und die sei, dass die Ketzer auch als Ketzer behandelt sein wollen. Und wenn sich seine Heiligkeit herabwürdige, schmeichelnd an sie zu schreiben und mit ihnen zu reden, und sich Gunstbezeigungen für sie nur so aus den Händen fallen zu lassen, so möchte es vielleicht sein, dass es bei dem einen oder andern anschlüge, aber für Gewöhnlich sei das der Weg, sie nur schlechter zu machen und die Zahl der Ketzer von Tag zu Tag wachsen zu lassen." „Schon", fährt er grimmig fort, „rühmen sich die Schufte öffentlich: das sei der Weg um geehrt, ausgezeichnet und begabt zu werden von der heiligen Kirche. Und das ist das unwürdigste und gefährlichste Ding von der Welt."

Er weiss sehr wohl, was hier helfen konnte: der Mann, der damals in Venedig der Freund des milden Contarini ist, drängt die schlaffe Kurie zu einer zeitgemässen Erneuerung der Inquisition: „Hier könne man nicht verfahren nach dem gewöhnlichen Schlendrian (secondo la stampa usata). Wie man in einem Kriegsrat täglich neue Anordnungen treffe, so dürfe man auch in diesem geistlichen Kriege niemals schlafen. Jetzt liege die Inquisition in den Händen der Bettelorden, in Venedig speziell in denen der Minoriten. Sie verabsäumen jede Strenge, den gegenwärtigen Inquisitor kenne er kaum." Statt dessen wünscht er die Abordnung von Personen mit dem nötigen Ansehen —, natürlich denkt er dabei zunächst an sich selbst. Diese neue Inquisition soll nicht nur strafen und die Rebellen verjagen; sie soll vor Allem vorbeugen. Er wiederholt einen früheren Vorschlag: es soll eine eigene Kommission eingesetzt werden, um alle Geistlichen, die predigen und Beichte hören wollen, auf ihre Lebensführung, ihren Ruf, ihren katholischen Glauben zu prüfen. Kein Privileg dürfe hiergegen gelten, der Papst müsse jedem Widerspruch Stillschweigen auferlegen. Wer etwa glaube dass man diese Prüfungen den Ordensgeneralen auftragen könne, befinde sich in der naivsten Täuschung. Wenn man aber sage: Solche Mönche und Priester

würden zur Verzweiflung getrieben und Ketzer werden — das war die Zaghaftigkeit, der man in Rom nachgegeben hatte — „so könne er vor lauter Ekel auf einen so ganz gemeinen, unwürdigen, um nicht zu sagen ganz dummen Vorschlag nicht antworten. Mit solcher Unvernunft und Erbärmlichkeit würde man auf jegliche Pflicht des Hirtenamtes verzichten.“ Was thue es, wenn auch weniger approbierte Prediger und Beichtiger blieben? Sein Grundsatz ist vielmehr: „Wenige aber gute.“ Dann erst werde sich das Zutrauen des Volkes, dass es dem heiligen Stuhle Ernst sei, stärken, würden auch die Orden wieder einen Sporn bekommen. Jetzt sei es ja so weit gekommen, dass in den Klöstern ungeweihte Mönche um ein paar Soldi Beichte hören und auch um ein paar Soldi Beichtgeheimnisse verraten, dass sie die schwersten reservierten Fälle gegen entsprechende Bezahlung vergeben, um von ihren Fleischesverbrechen ganz zu schweigen. Was Wunder, wenn das Amt des Beichtigers zu Spott und Verachtung geworden sei, wie ihm denn die Sünder, die er zur Busse ermahne, oft genug geantwortet hätten: Der Beichtiger vergebe ihnen weit schwerere Schuld.

Der Mann, der selber einen Orden gestiftet hatte, ist selbstverständlich überzeugt, dass in allererster Linie eine Neubelebung des Klosterlebens von Nöten sei. „Mit den Orden steht und fällt die Welt“ ruft er emphatisch aus. Wie wenig es sich aber bei diesen Bestrebungen um eigentlich Neues handelt, das zeigen alle seine Vorschläge. Er preist die Spannkraft der alten Orden, möchte sie mit den alten Mitteln aus ihrer Entartung zu diesem Zustande zurückführen. Darum widerstrebt er einer Aenderung ihrer Regeln, einer Beschränkung ihrer Freiheiten und ihrer Anzahl. Man müsse nur den wenigen Guten auch Gelegenheit geben wieder gut zu sein. Die gelinde Praxis allein ist es, was ihn entrüstet. So eifert er auch dagegen, mit welcher Leichtigkeit man aus einem Orden austreten könne. Die Praxis der Poenitentiaria in Rom, welche die Dispense zu erteilen hat, scheint ihm ganz und gar verrottet zu sein. Solche Apostaten würden dann auch unter den Weltgeistlichen die Verdächtigsten sein, meinte er.

Für die Verderbnis der Weltgeistlichkeit scheint ihm ebenfalls nur die strenge Handhabung jener Prüfungen zu helfen. Aber das Verderben geht doch auch von oben, von den Bischöfen

aus. Er greift auf's Heftigste den Zustand an, den die Kurie mit so viel Eifer noch auf dem Tridentinerkonzil vertrat: den Mangel der Residenzpflicht der Bischöfe: Ein solcher Bischof hält sich, indess er aus Ehrgeiz den Höfen nachfolgt, eine Lumpenkapuze von Mönch (un frate strazzacappa) zum Schein als Titularbischof —; der treibt dann alle Simonie weiter und „so sind die Weltpriester in die äusserste Verachtung geraten; die Ketzer thun sich gross damit, sie zu verhöhnen und zu verspotten und sie als Bestien zu behandeln und man weiss nicht, was man ihnen antworten soll, weil die Sache so schmutzig ist, dass sich der Gestank und Eiter durch die ganze Welt ausbreitet." Mit solchen kräftigen Pinselstrichen schildert er dann weiter das Treiben der verbuhlten Hofbischöfe und Kurialen in Rom. Wenn das unter den Augen des Papstes geschehe, wie stehe es erst, wo diese fehlen! So sieht er die Welt voll von einer Sorte untauglicher, unwissender Priester und Mönche; sie drängen sich, um nur möglichst rasch zu ihrer Handelswaare, der Messe, zu kommen, so dass man schon Priester von 10 Jahren sehe. Alle Besserung erwartet er auch hier von der Einsicht und vom energischen Eingreifen des päpstlichen Stuhles.

Man sieht: die Ketzerei ebenso wie die notwendige Reformation sind ihm überwiegend Fragen der Disziplin des Klerus. Es liegt ihm aber auch alles daran, dass sie dies bleiben, dass sich nicht die Laien darein mengen. Darum gilt es, die Inquisition durch Verschärfung des Bücherverbotes brauchbarer zu machen. Er klagt: Die verbotenen Bücher würden massenhaft, und oft aus blosser Neugierde gelesen. Wenn er seinen Beichtkindern Vorwürfe mache, so entschuldigen sie sich: sie hätten Dispens dazu. Nun findet er es die grösste Thorheit jedem Mönchlein, geschweige denn jedem Laien Dispense zu geben; denn schlechte Lektüre bereite den Geist am Sichersten zur Ketzerei vor. Mit dem Aufspüren verbotener Bücher hielt er selbst die frommen Kreise Venedigs in Atem. Cortese befürchtete schon damals von ihm eine Zurechtweisung und suchte durch Contarini eine besondere Erlaubnis zu erhalten; er konnte sich dabei auf eine mündliche Weisung Clemens' VII. berufen, die ihm früher zu Teil geworden: Das Verbot der Lektüre

beziehe sich auf keinen Prälaten der Kirche sondern nur auf untergeordnete Privatleute. Caraffa aber ging über solche Vorsichtsmassregeln weit hinaus. Was brauche es überhaupt viel Disputationen, meinte er. Das alles seien Ketzereien, die längst von den Vätern widerlegt seien, und wo etwas zu diskutieren sei, bleibe es am Besten dem Papst und dem heiligen Kollegium vorbehalten, statt dass man den katholischen Glauben nur kompromittiere, wenn man ihn in die Hand ungeschickter Rabulisten lege, die sich als rechtmässige Beschützer der Kirche aufspielen, während sie selber eines Leiters bedürften.

Man wird kaum fehlgreifen, wenn man in dieser letzten Bemerkung einen heimtückischen Hieb auf Contarini sieht, der eben jetzt als Laie in Venedig und an der Kurie selber als Verteidiger des Glaubens zu stets wachsendem Ansehen gelangte. Noch arbeiteten die beiden so verschiedenartigen Männer damals und eine Zeitlang weiter zusammen. Das war möglich, weil Contarini bei Caraffa nur die Gleichheit der Zwecke sah; Caraffa erblickte je länger je mehr nur die Ungleichheit der Mittel. Contarini und Giberti haben unter Paul III., dem der unbequeme Mahner so wenig wie seinem Vorgänger sympathisch war, Caraffa's Berufung zuerst in die Reformkommission und bald darauf in's Kardinalkollegium durchgesetzt. Besonderen Eindruck hat diese Uneigennützigkeit auf ihn nicht gemacht. Er war eine jener rücksichtslosen Naturen, die jede Förderung auf ihrem Wege als selbstverständlich hinnehmen ohne eine Dankesschuld anzuerkennen. Die alten Theatiner wollten sich später erinnern, als ihn die Deputation mit dem Kardinalshute in seiner engen Zelle aufgesucht, habe Cajetan Thiene dem Freunde mit flehenden Blicken zugewinkt, das Zeichen der neuen Würde zurückzustossen. Caraffa wusste besser, wo er wirken konnte. Das Kloster war für ihn nur ein Durchgangsstadium gewesen.

Jene Reformkommission, die als eine Art Vorkonzil gedacht war, bestand fast ausschliesslich aus den Freunden Contarini's; Dennoch hat es auch in ihr Meinungsverschiedenheiten gegeben; Contarini selber glaubte nicht, dass man zu einem einheitlichen Gutachten gelangen könne; es bedurfte der Vermittlung Cortese's und Pole's[4]) um zu einem Kompromiss zu gelangen. So wie jene berühmte Denkschrift vorliegt, sieht es beinahe wie eine gemilderte Fassung des venetianischen Gutachtens

Caraffa's aus; ängstlich ist jede dogmatische Anspielung vermieden, während es sich doch wie jedermann und vor Allem Contarini wusste, gerade im innersten Grunde bei der drohenden Kirchenspaltung um dogmatische Fragen handelte. Wir werden nicht fehl gehen, gerade hierin Caraffa's Einfluss zu erblicken. In Deutschland, wo man teils mit echtem teils mit ironischem Beifall dieses Selbstbekenntnis der Kurie aufnahm, erfasste man sofort diesen schwachen Punkt. In Sturms glänzender Schrift an die Kardinäle der Kommission wird er besonders hervorgehoben; er ist wichtiger als der andere, dass die Kommission bei Besprechung einer Reform, die das Papsttum durchsetzen wollte, dieses selber nach Möglichkeit schonte. Hier war zwischen den Zeilen genug zu lesen.

Auf Schritt und Tritt wird uns Caraffa's Wirken als Kardinal und Papst weiterhin begegnen. Seine Thätigkeit läuft derjenigen Loyola's parallel. Man möchte diese beiden Männer die Brennpunkte nennen, um die sich die Entwicklung der Gegenreformation bewegte, sobald sie erst einmal ihre Ziele klar erkannt hatte. Das wichtigste dieser Ziele aber blieb die Wiederherstellung einer kirchlichen Praxis, die das ganze Leben des Klerus durchdringen, das der Laien beeinflussen sollte.

Es war seinerzeit Caraffa nicht schwer geworden, sein kleines süditalienisches Bistum aufzugeben, seine eigne Wirksamkeit wurde nur um so ungebundener und in einem Bistum von weit grösserer Bedeutung fand sich Gelegenheit eine Probe zu machen, ein Muster für die Herstellung einer solchen katholisch-kirchlichen Disziplin aufzustellen. Der Bischof Giovan Matteo Giberti von Verona (1495—1544), der sie, von Caraffa beständig aufgemuntert und unterstützt, in seiner Diözese durchführte, ist aber auch an und für sich eine höchst merkwürdige, an geistiger Bedeutung seinen Freund überragende Gestalt.[5])

Es giebt Naturen, die nicht dazu berufen sind an erster Stelle zu stehen, aber die überall den nächsten Posten einnehmen; ihre Wirksamkeit tritt nur selten offen hervor, um so häufiger spürt man ihren Einfluss. Eine solche Natur war Giberti wie nach ihm Morone. Man begegnet ihren Spuren hundertmal, noch öfter vermutet man sie. Giberti, der Sohn eines genuesischen Admirals war von Kindheit an in der Diplomatie aufgewachsen. Er war ein besondrer Freund und

Günstling der Mediciäer, zumal Papst Clemens' VII. Schon unter Leo X. war er, noch ein Jüngling, die rechte Hand des damaligen Kardinals Giuliano, dem Leo die eigentliche Arbeit der Staatsgeschäfte überliess, gewesen, sein Haus der Mittelpunkt eines glänzenden Zirkels von Litteraten, die dem einflussreichen Mann ihre Huldigungen darbrachten. Als Clemens VII. selber zur Tiara gelangte, war seine erste Handlung, Giberti zu seinem Datarius zu ernennen. Gewährte dieses Amt durch die Vergebung der Aemter den grössten persönlichen Einfluss, so übte Giberti als nächster Vertrauter des Papstes in Rom und auf häufigen Reisen als Legat in's Ausland auch den grössten Einfluss auf die Geschäfte. Die Chronique scandaleuse von Rom, der das unerschütterliche Vertrauen, welches der wankelmütige Clemens in Giberti setzte, Stoff zu boshaften Glossen gab, beschäftigt sich mit Vorliebe mit ihm und seinen Zwistigkeiten mit Nikolaus Schomberg, dem Kardinal von Capua, der die kaiserliche Partei vertrat. Wie weit ihm, wie weit Clemens selber die verhängnisvolle Politik der Kurie in jenen Jahren der Unsicherheit, die zum Sacco di Roma führten, zur Last fällt, wird sich nie entscheiden lassen. Karl V. hat offenbar in ihm den Hauptschuldigen gesehen; später bei der Zusammenkunft mit Clemens hat er ihm das in unverhohlener Weise gezeigt zu grosser Bekümmernis Contarini's, der damals, noch als Gesandter Venedigs, seine politischen und reformatorischen Hoffnungen vorwiegend auf Giberti setzte. Als Datar aber war seine Führung tadellos; denn dass Pietro Aretino eine bissige Satire gegen ihn losliess, um derentwillen er eine Zeitlang bis zur Abbitte Rom verlassen musste, dürfte eher zu Giberti's Gunsten sprechen. Auch ein verdorbenes System, von einem lauteren Charakter gehandhabt, kann noch zum Guten wirken. Giberti gehört zu den Stiftern der Genossenschaft der göttlichen Liebe; er war der Vertrauensmann dieses Kreises an der Kurie; man wandte sich an seine Vermittlung, die etwa vorkommenden Schwierigkeiten zu heben. Vittoria Colonna hat er besonders nahe gestanden; ihre Anliegen sind gewöhnlich an ihn gerichtet, solange er in Rom weilte; später wünschte er, dass sie ihren Wohnsitz ganz zu ihm nach Verona verlege. Contarini und Pole ist er immer durch seine Gesinnung nahe verbunden gewesen; ihre Teilnahme ist bei den Zwistigkeiten, in

die er mit seinem Kapitel gerät, sein bester Trost. Aber zugleich hatte nun auf diese bisher etwas unentschiedene, im zerstreuten Geschäftsleben aufgehende Natur Caraffa's rücksichtslose Einseitigkeit einen imponierenden Eindruck gemacht. Giberti hatte schon, von Bewunderung für ihn erfüllt, bei Clemens seine Abdikation als Bischof durchgesetzt; er hatte noch von Rom aus in seinem Bistum Verona in Caraffa's Sinne durch seinen Stellvertreter zu reformieren versucht und strenge Verordnungen gegen die Zuchtlosigkeit der Geistlichen und Mönche erlassen, während ihn sein Gönner zugleich persönlich mit derselben Aufgabe in Rom selbst betraute. Aber wenn er seinen Pfarrern ihre Residenzpflicht einschärfte, so war das für einen Bischof, der selber der seinen nicht genügte, vergebliche Mühe. Da brachten die Schrecknisse der Erstürmung Roms seinen Entschluss zum Durchbruch; Giberti war einer der Geiseln, die Clemens hat ausliefern müssen; während sein Leben von der Soldateska bedroht war, unter Leiden des Körpers und des Geistes schrieb er einen merkwürdigen Brief an Caraffa, der aus der Gefangenschaft befreit sich nach Verona begeben hatte. Es tröstet ihn, dass dieser „seine verlassene Gattin“ trösten werde: „Ich selber“, fährt er fort, „will gern diese Gefangenschaft ertragen und ich danke Gott für die Ketten, welche ich trage, wenn sie mir zum Anlass werden, mich von den andern Fesseln zu befreien, die mir nicht weniger schwer waren. Freilich werden Sie mir schwerlich glauben, wie hart sie mir schienen, da ich Gott nicht gehorcht habe, der sie mir in jeglicher Weise, wie ich vermöchte, zu zerbrechen befahl.“

Ungern liess ihn Clemens nach Verona gehen; die Briefe, die er an ihn schrieb, zeugten auch weiterhin von seiner Zuneigung, von einer beinahe zärtlichen Besorgnis. Es ist für den Papst wie für seinen Freund charakteristisch, dass Clemens ihn einmal zurückrief mit dem resignierten Verzicht auf eine Reform, zu der sich der harte Boden Verona's als ungeeignet erweise, so dass er sich nur, ganz gegen seine, des Papstes, Absicht nutzlos aufreibe; dass aber jener sobald als möglich auf seinen Posten wieder zurückkehrte. In seiner Person wollte Giberti jetzt ein Beispiel strenger Durchführung der Residenzpflicht geben; jedes Anerbieten des roten Hutes lehnte er entschieden ab, da er in keinem Falle an die Kurie zu-

rückkehren wollte. Uebrigens hat Giberti die politische Thätigkeit deshalb nicht aufgegeben. Clemens bediente sich weiter seines Rates, und auch wichtige Gesandtschaften übernahm er noch unter seinem wie unter seines Nachfolgers Pontifikat, so zusammen mit Reginald Pole die verunglückte Legation nach England. Ich finde, dass i. J. 1534 Paul III. ihn zu seinem ständigen Legaten in Venedig zu machen wünschte, wie er dort schon vorher Verhandlungen über den Türkenkrieg in seinem Auftrag geführt hatte. Die Signorie, die Männer von bedeutendem Ansehen nicht gerne als Vertreter des Papstes bei sich sah, lehnte ihn ab mit der verbindlichen Wendung: Giberti sei ein so vortrefflicher Bischof, dass sie ihn keinesfalls seiner Diözese entfremden wolle.[6])

Als Politiker galt er getreu seinen alten Traditionen für einen Anhänger der Franzosen in solchem Masse, dass ihn Karl V. als Legaten zum Wormser Religionsgespräch nicht zuliess, und dass ihn diese Zuneigung auch in Venedig noch in seinen letzten Lebensjahren in einen Staatsprozess zu verwickeln drohte. Auch das war ein Band zwischen ihm und Caraffa.

Weit bedeutender war aber jetzt doch seine kirchliche Thätigkeit. Er galt in Rom als der Träger der Tradition der ältesten Reformbestrebungen seit Leo X.[7]), als unentbehrlicher Berater, so oft man solche wieder aufnahm. Die Kardinalsernennungen im Anfang des Pontifikates Pauls waren grossenteils sein Werk. Seine Bestrebungen in der eigenen Diözese unterstützten die Päpste mit allen ihm nur erwünschten Befugnissen. Ausserdem gebot er, was ebenfalls nicht ausser Acht zu lassen ist, über ausserordentliche Geldmittel. Ausser den Einkünften seines reichen Bistums verfügte er von seiner früheren Stellung her über enorme Pensionen, selbst von Spanien, dem er feindlich gesinnt war. Er hat Caraffa, der nicht Mittel genug besass um seiner Kardinalswürde gemäss aufzutreten, ganz erhalten und ebenso Pole, den er durch sein Testament dauernd sicherte. Er konnte in Verona eine grossartige Freigebigkeit gegen kirchliche Stiftungen, gegen Dichter und Gelehrte entfalten, sobald sie seinen Zwecken dienen wollten, — eine Verwendung seiner Reichtümer, die Erasmus in lautes Entzücken versetzte. So wurden die Augen der ganzen Re-

formpartei auf Verona als auf das Versuchsfeld der katholischen Reformation gerichtet.

Nachdem der römische Humanistenkreis nach der Plünderung der Stadt zerstoben war, fand sich ein grosser Teil der Trümmer in Verona zusammen. In den Gedichten Fracastoro's und Flaminio's sehen wir unter Giberti's Schutz und unter seiner unmittelbaren Anleitung eine ganze Gelehrten- und Dichterakademie in Verona und auf den schönen Landsitzen am Gardasee vereinigt. Seltsam verbindet sich der halbheidnische Kultus, mit dem sie ihrem Mäcenas huldigen wie einem Gott, und der fromme Hymmnenschwung, mit dem sie ihre christlichen Stoffe behandeln. Flaminio und Galeazzo Florimondo erhielten von Giberti die dauernde Wendung zur religiösen Poesie, auch Fracastoro, der unter Leo X. in der Erfindung einer neuen Mythologie zu Nutz und Frommen der Gegenwart, das Aeusserste geleistet hatte, begann hier biblische Epen. Giberti aber unterstützte ebenso seine naturwissenschaftlichen Studien; die Homocentrica, mit denen eine verstandesgemässe Behandlung der Astronomie beginnt, sind auf seine Veranlassung geschrieben. Unmittelbarer in Giberti's praktische Zwecke griffen die philologischen Studien ein, welche er begünstigte. Um sich von dem Leben und der Zucht der alten Kirche ein genaues Bild zu machen, hatte er sich nach seiner Uebersiedlung nach Verona eifrig auf das Studium der griechischen und lateinischen Quellen geworfen. Er hatte eine bedeutende patristische Bibliothek zusammengebracht, und liess durch seine Philologen in einer eigens zu diesem Zwecke reich ausgestatteten Druckerei, Editionen der Kirchenväter beginnen. Wir sahen schon, dass er hierbei die Griechen begünstigte. Freilich, nicht jeder der alten Genossen wusste sich der Veränderung anzupassen. Von Rom, wo er um Giberti's willen die Fehde mit Pietro Aretino begonnen hatte, war ihm auch der glänzendste Satiriker seiner Zeit, Francesco Berni, nach Verona als vertrauter Sekretär gefolgt. Wie er besass auch Giberti eine Neigung zur Ironie, der er oft die Zügel schiessen liess. Da hat nun Berni mit köstlichem Humor sich und seinen Herrn geschildert etwa unter den Drangsalen einer Visitationsreise, im elendesten Nachtquartiei, wie er sehr wider Willen sich von dem Feuereifer Giberti's mitreissen lassen muss. Die

Trennung war unvermeidlich, doch erfolgte sie in aller Freundschaft.

Ein Mann dieser Art konnte kein Eiferer wie Caraffa sein, aber eine klar erfasste Ueberzeugung von dem, was der Kirche Not sei, drängte ihn in dieselben Bahnen. In den Fragen des Dogmas verhielt er sich neutral; er stimmte wohl mit Contarini und Pole überein, bediente sich mit Vorliebe der Prediger jener Richtung und gab in seinen Konstitutionen selber eine Anweisung, dass die Prediger sich nicht scheuen sollten, die Rechtfertigung durch Christus auf die Kanzel zu bringen; aber dies geschah in einer Zeit, als die Ansichten und Standpunkte noch nicht geklärt waren. Gegen die Schrift von der Wohlthat Christi hegte er von vornherein Misstrauen.[7a]) Den Grundsatz der Rückkehr zum ältesten Christentum verstand er wie Caraffa nur als Herstellung der kirchlichen Disziplin. Sein Sekretär Zini, der eine anschauliche Schilderung seines Wirkens gegeben hat, rühmt ihm nach: Wie Venedig's politische Verfassung das Bild des unverfälschten Altertums darstelle, so sollte nach seinem Sinne Verona das Bild der reinen urchristlichen Kirchenverfassung werden.

Giberti war zu sehr geschulter Diplomat, um nicht zu wissen, dass ein Werk, wie er es vorhatte, nicht mit einem Male vollzogen werden könne. Zini bemerkt, dass er mit Geduld und Mühe die Gelegenheiten erwartet, dann rasch ergriffen, nur manchmal sie auch selber hervorgerufen habe. Jedoch selbst bei solcher Mässigung musste er in Gegensatz mit denen geraten, welche er reformieren wollte. Dazu gehörte vor Allem sein eigenes Kapitel. Bis in seine letzten Jahre zieht sich der erbitterte Kampf mit diesem, „die Verfolgung, die seine Domherrn über ihn verhängten“, wie er Pole und Contarini klagt. Clemens hatte ihn gleich Anfangs mit einer Vollmacht ausgestattet, die jede Exemtion von der bischöflichen Gewalt aufhob, damit er der Verwahrlosung seiner Kirche steuern könne, „denn alle Privilegien und Immunitäten seien vom apostolischen Stuhl nicht gegeben, um Böses ungestraft zu vollführen, sondern um das Gute freier zu thun.“ Als oberster Richter aller Exemten meinte der Papst auf diese seine Gewalt auch nach Belieben verzichten zu können; um Giberti auch vor den Vermittlungsversuchen seines Metropoliten, des Kardinals Grimani, des

Patriarchen von Aquileja, sicherzustellen, ernannte er ihn auf Lebenszeit zu seinem bevollmächtigten Legaten. Das Kapitel beharrte auf seinen Freiheiten, und auch als Giberti diese zu respektieren versprach, wenn es sich der Sittenreformation nicht widersetze, hörte der Zwist nicht auf. Aber auch mit der Bürgerschaft von Verona ergaben sich Differenzen, Giberti ging gegen die weltlichen Magistrate ebenso mit dem Bann wie gegen die Kanoniker mit der Sperre der Einkünfte vor. In diesen Kämpfen stand ihm Caraffa zur Seite, starrer als Giberti selber. Als der Rat von Verona Nachlass des Bannes suchte und der Bürgermeister Giberti trotzig gegenübertrat, herrschte ihn Caraffa, der neben jenem stand, an: „Nieder auf die Kniee vor deinem Bischof und bitte um Gnade" — und dieser verwirrt und erschreckt, gehorchte. Waren die Geister gar zu erbittert, so wurde der sanfte Cajetan Thiene herbeigerufen; seinen Predigten gelang dann wieder die Beruhigung. Aber wenigstens bei den weltlichen Obrigkeiten, bei den niederen Klerikern und beim Volke wusste sich Giberti durchzusetzen; als er i. J. 1542 die Sammlung seiner Konstitutionen in den Druck gab und gleichzeitig seinen Sekretär Zini die ergänzende Darstellung seiner Verwaltung unter seinen Augen ausarbeiten liess, konnte er schon seine Reform als im Wesentlichen gelungen betrachten.

Diese Sammlung ist eines der bedeutsamsten Dokumente der Gegenreformation; sie sollte den Bischöfen bei der Herstellung der Kirchenzucht als Handbuch dienen, und hat sofort und in rasch folgenden Auflagen demgemäss gewirkt. In gleichem Sinne hat das Tridentinerkonzil sie zur Grundlage seiner entsprechenden Bestimmungen gemacht, die nur in der Ordnung der Ehegesetzgebung wesentliche Abweichungen zeigen. Namentlich aber hat sich der Mann, dessen Gestalt die katholische Kirche zum Symbol der geistlichen Sittenreform erhoben hat, Carlo Borromeo, ganz an Giberti's Vorbild geschult und sich seine Mithelfer aus den alten Genossen des Bischofs von Verona erlesen.[8])

Die Zustände, die dieser selbst nach dem Tridentinum im Mailändischen vorfand, gleichen denen der venetianischen terra ferma, wie sie Giberti bekämpfte, auf ein Haar; aber die Zeiten waren San Carlo doch viel günstiger. Zudem aber war seiner in sich geschlossenen, heiteren und vornehmen Persön-

lichkeit der Sieg leichter als dem unruhigen Sohne einer Uebergangszeit, dem heftigen und ironischen Giberti. Dieser Mann tauschte mit Vittoria Colonna gefühlvolle Briefe, zeigte in der geselligen Unterhaltung noch ganz die Urbanität und den Witz des Hofes Leo's X., indess er diese Konstitutionen erliess, die in peinlicher und misstrauischer Ordnung jeder Kleinigkeit ihres Gleichen suchen. Er war noch eine zwiespältige Natur, noch kein Mensch aus einem Gusse.

Wir sehen hier ab von einer Schilderung der Missstände, die Giberti bekämpft. Sie sind der Art, wie sie immer sein werden, wo ein Klerus verwahrlost ist und doch Autorität und Machtbefugnisse nicht eingebüsst hat. Nur die Mittel und Wege seines Vorgehens beschäftigen uns. Da war es sein erster Grundsatz, dass der Bischof völlig freie Hand haben müsse. Wir sahen, wie er von der Kurie ohne alle Schwierigkeit einen Verzicht auf manche Sonderrechte erlangte, der einem anderen wohl nicht so leicht bewilligt worden wäre. Er sah es als das normale Verhältnis an, dass der Bischof „der geborene Legat" des Papstes in seiner Diözese sei. Ganz ebenso sprach sich Pole aus, der den Bischof von Lüttich, welcher an der Sittenreformation durch die Privilegien seines Klerus gehemmt wurde, auf Giberti's Beispiel verwies. In der That konnte das, was er verlangte und erhielt, nicht ohne eine dauernde Schmälerung der päpstlichen Gewalt, wie sie bisher bestand, durchgeführt werden. Denn um die nötige Autorität bei den Laien zu haben, muss dem Bischof „in diesen elenden Zeiten" auch die Verfügung über alle reservierten Fälle zu Teil werden. Die, welche gegen sie verstossen, gehen doch nicht bis zum Papst, so muss ihnen wenigstens der Bischof die Möglichkeit gewähren können, sich mit dem Himmel zu versöhnen.[9]) Um so eifriger ist er darauf bedacht, dass der Ortsgeistliche sich nicht in die Fälle mischte, die dem Bischof vorbehalten sind.[10]) Auch die weltliche Obrigkeit ist ihm willkommen, wo sie die Zwecke der bischöflichen Verwaltung unterstützt; bei allen Zuchtmitteln der kirchlichen Disziplin ist vorgesehen „dass, wenn nötig, auch Hilfe vom weltlichen Magistrat gesucht werde."[11]) Das war von jeher venetianischer Brauch. Die scharfe Verwahrung der kirchlichen Freiheit, vermöge deren ein Laie keinen Kleriker verhaften durfte oder in Fällen, wo dies gestattet

war, ihn alsbald dem Bischof zu Händen stellen musste, glaubte Giberti hiermit vereinbar. Die venetianische Signorie hat aber bekanntlich diesen Anspruch nie respektiert und immer lieber einen kleinen Konflikt mit der Kurie riskiert.

Die Machtvollkommenheit des Bischofs äussert sich vor Allem gegenüber seiner Geistlichkeit. Giberti's Konstitutionen zeigen das höchstmögliche Mass von Zentralisation der Verwaltung. Und hierin unterscheidet er sich von Carlo Borromeo, der mit viel Geschick gerade die Versammlungen seiner Diözesangeistlichkeit zu benützen verstand, um seinen eigenen Eifer zu verbreiten. Ein solches Mittel hätte aber im Beginn der Gegenreformation kaum verfangen und eher der Opposition eine Handhabe gegeben. Giberti bildet statt dessen die Visitationen zu einem System beständiger Beaufsichtung aus. Jeweils einer Gruppe von Kirchen ist ein solcher Visitator vorgesetzt,[12]) alle Fäden laufen dann in der Hand des Bischofs zusammen, der zudem auf häufigen Reisen überall selbst zum Rechten sieht. Deshalb ist auch jeder Pfarrer gehalten, über das religiöse Verhalten aller einzelnen Pfarrkinder genau Buch zu führen, und nicht nur über schwerere Verstösse sondern namentlich auch über die mehr oder minder hartnäckige Nachlässigkeit im Gebrauch der Heilsmittel zu berichten, damit die Anwendung der geeigneten Zuchtmittel kontroliert und vorgeschrieben werde.[13]) Dass jeder Kollektant eine Erlaubnis vom Bischof haben muss und die allgemeine päpstliche nicht genügt, ist ihm ein selbstverständliches Gebot der Ordnung; aber auch jeglicher Prediger musste sich zuvor beim Bischof melden und ward auf seine Tauglichkeit geprüft. Das war eine alte Forderung Caraffa's;[14]) aber Giberti ging weit über sie hinaus; denn der Prediger empfing auch eine schriftliche Instruktion, worin er sich in seiner Rede bewegen, was er dem Volk am meisten einprägen solle, je nach dem Bedürfnis jeder Gemeinde.[15]) Bei der Ausfertigung derselben bediente sich der Bischof des Rates der angesehensten Gemeindemitglieder. Der Prediger sollte dann an den einzelnen Tagen nach einander die Laster vornehmen, die in der Gemeinde überwögen. Zum Schlusse musste er dann wieder dem Bischof persönlich Bericht erstatten.

An der Hebung des Standes der Weltgeistlichen ist Giberti am Meisten gelegen. Ihre Unwissenheit war so gross, dass er

sogar das Missale in's Italienische übersetzen lassen musste, um ihnen das Verständnis der täglich gebrauchten Worte zu vermitteln. Er suchte wenigstens seine Domschule, die für die Chorknaben bestimmt war, als eine Vorbereitungsanstalt für Priester zu gestalten; denen, die nach ihrer Absolvierung sich auf einer Universität ausbilden wollten, versprach er Stipendien; das einschneidende Mittel, Priesterseminarien einzurichten, das bald darauf die Jesuiten mit grösstem Erfolg handhabten, war noch nicht in seinen Gesichtskreis getreten. Um so eingehender fallen die Bestimmungen aus, durch welche das Auftreten der Kleriker, bis zum Verhalten des Gesichtes und der Augen, geregelt wird. Seit langer Zeit wird hier zum ersten Mal wieder der Versuch gemacht, Laien und Klerus gesellschaftlich streng zu scheiden. Das Verbot, bei Schauspielen und Gelagen anwesend zu sein oder in Wirtshäusern einzukehren wird eingeschärft; für die Landgeistlichen, wenn sie nach Verona kommen, wird ein einziger Gasthof bestimmt. Der Pönalkodex für die sittlichen Verfehlungen der Priester wird geschärft, auch hierbei aber das Meiste in das Gutbefinden des Bischofs gestellt; vorbeugend werden schon bei der Wahl der Wirtschafterin alle Cautelen getroffen, „da von der Sohle bis zum Scheitel keine Stelle an den Weibern ist, wo nicht ein Fallstrick, um den Augen der Männer nachzustellen angebracht sei."[16]) Alle andern Reformen waren aber davon abhängig, dass die Residenzpflicht streng durchgeführt, aller Pfründengenuss ohne entsprechende Leistung abgestellt werde. Giberti hatte, als er sein Bistum antrat, selber die Konsequenz gezogen und auf seine anderweitigen Pfründen verzichtet. Um diesen Missbrauch auszurotten waren nicht nur vereinzelte Konstitutionen sondern eine unablässige, allmälich bessernde Thätigkeit nötig.

Nicht mindere Sorge trägt der eifrige Bischof für die Reform der Klostergeistlichkeit, zumal der arg verwahrlosten Nonnen — die schwierigste Aufgabe dieser Zeit meint sein Sekretär. Auf seinen Antrag beschäftigte sich der Senat der Republik besonders mit diesen Missständen. Aus den geheimen Verhandlungen desselben kann man die skandalösesten Details über den Verkehr von Nonnen und Mönchen in Verona entnehmen. Contarini's Ausspruch: „die meisten Klöster der gottgeweihten Jungfrauen in den grossen Städten haben die Stelle

der Bordelle übernommen“ sagte hier noch nicht zu viel. Giberti's Bestimmungen über die Klausur sind von einem nur allzu berechtigten Misstrauen erfüllt, aber sie fielen so scharf aus, dass sie doch lebhaften Widerspruch und wohl nicht nur bei „leichtfertigen Nonnen und wollüstigen Jünglingen“ erweckten. Untersagte er doch den Nonnen sogar den Gebrauch der Orgel und die kunstgemässe Ausbildung des Chorgesanges als eine Verlockung zur Eitelkeit. Einer Beteiligung der Mönche an ihren regelmässigen gottesdienstlichen Verrichtungen ist er ganz abgeneigt; jedenfalls aber macht er eine solche von der Prüfung und der Erlaubnis des Bischofs abhängig, unbekümmert, ob er auch hiermit gegen manche Privilegien verstosse. Lieber verweist er die Mönche auf den Dienst in Hospitälern und anderen frommen Stiftungen.[17])

Es liegt Giberti alles daran, dass der regelmässige Gottesdienst und dass die eigentliche Amtsthätigkeit des Pfarrers wieder zur gebührenden Geltung kommen. Der Hauptstamm des kirchlichen Lebens verkümmerte bisher, weil allerlei Nebenschösslinge wucherten. Jetzt hingegen wird das Messelesen in Privathäusern abgestellt, in Brüderschaften eingeschränkt, die Ausübung des Exorcismus den Ortspfarrern vorbehalten, um den Unfug, der mit der professionellen Uebung desselben verbunden ist, zu vermeiden. Höchst abgeneigt ist er der Stiftung neuer Kapellen, die doch nur den Pfarrkirchen Abbruch thun und das „am Neuen sich ergötzende Volk“ mit dem Vorwand neuer Wunder abziehen.[18]) Auch soll der Gottesdienst wieder mit der nötigen Würde, die er zum Teil eingebüsst habe, begangen werden. Hierauf zielen die zahlreichen Bestimmungen über die Aeusserlichkeiten des Rituells. Die katholische Kirche hat immer wohl gewusst, warum sie auf diese einen hohen Wert legt. Dem Bedürfnis der Zeit entsprechend tritt jedoch weit mehr als früher die Predigt in den Vordergrund. Alle Pfarrer sollen, wenn sie geeignet sind, an den Festtagen der Gemeinde das Evangelium erklären, während bisher nur in den Fasten und Adventswochen gepredigt wurde. An den grösseren Kirchen stellte Giberti zudem Lektoren an, die sonntäglich einen Abschnitt der Bibel, besonders der Episteln Pauli erörtern sollten; sie sandte er dann auch auf entlegenere Dörfer ohne Pfarren zur Aushilfe. Der Ernst der Handlung kam auch

darin zum Ausdruck, dass Männer und Frauen selbst in den Dorfkirchen durch eine Zwischenwand geschieden wurden, so dass sie einander nicht erblicken konnten. Daneben sorgte er doch auch, dass jene Vorliebe der Italiener, in den beiden Predigtzeiten auswärtige Kanzelredner in zusammenhängenden Cyklen zu hören, befriedigt werde; und Zini rühmt es besonders, dass in dieser Diözese „selbst berühmte Prediger, die in den vornehmstem Tempeln Italiens geredet, es nicht verschmähen auf dem Lande dem niedrigen einfältigen Volk das Brot des Evangeliums auszuteilen." Wir sahen aber bereits, wie auch der fremde Prediger sich durchaus in das hier geltende System einordnen musste. Wie die Predigt, förderte er auch den häufigen Gebrauch des Abendmahles. Man bemerkte, dass hier die Kommunion schon zu allen Festen und nicht nur in der Osterzeit stattfinde, dass sie von den Frommen mehrmals im Jahre wiederholt werde.

Alle Besserung des geistlichen Standes musste sich doch schliesslich darin äussern, dass sich die Religiosität des Volkes hob. Giberti aber sah wohl ein, dass er hierbei nicht auf diesem indirekten Wege allein vorgehen könne. Es ist der merkwürdigste Teil seiner Wirksamkeit, wie er unmittelbar das Volk zu beeinflussen, zu reformieren unternahm. Wir erkannten, wie streng er es mit der Beaufsichtigung, mit den restriktiven Massregeln auch den Laien gegenüber nahm, wie er auch den Apell an den weltlichen Arm nicht verschmähte. Dieser musste ihm auch dienen, um eine strenge Bücherinquisition durchzuführen und ihren Strafen Nachdruck zu verleihen. Er erklärte es für ein Hauptunheil dieser Zeit, dass die Exkommunikation gleichgiltig betrachtet werde; er war unerbittlich, alle kirchlichen und bürgerlichen Nachteile des Bannes in Ausführung zu bringen. Auf der andern Seite hob er einen Hauptgrund jener Gleichgiltigkeit gegen die kirchlichen Zensuren, indem er auf eigene Einnahmen aus ihnen und aus Sporteln überhaupt verzichtete, die Gebühren der Kanzlei ermässigte, alle Bussen den frommen Stiftungen überwies. Gegen wie viele Gebräuche und Missbräuche des Volkes hat er nicht in seinen Konstitutionen geeifert: gegen den Wirtshausbesuch nach der Predigt und die „stalli", die Spinnstuben an den Winterabenden, gegen Maskenzüge und gegen den Gebrauch der Frauen, die Säuglinge im Bett zu behalten!

Sollten solche Massregeln wirken, so musste ihnen auch eine positive Thätigkeit entsprechen. Giberti denkt noch nicht daran den Schulunterricht für die Geistlichkeit in Anspruch zu nehmen; aber jeglicher Pfarrer ist angewiesen, bei seiner Ortsobrigkeit auf Anstellung eines Lehres zu dringen.[19] Sie selber sind zur Kinderlehre am Sonntag verpflichtet; bei der weitverbreiteten Unkenntnis selbst der einfachsten Glaubenslehren schien ihm das besonders nötig;[20] er verfasste selber hierzu einen kurzen Katechismus, wohl die erste Nachfolge, die Luthers Vorgehen auf katholischer Seite erfuhr. Bald ging er weiter und richtete in Verona völlige Sonntagsschulen für die ärmeren Klassen ein, in denen die Kinder den ganzen Tag über bleiben sollten. Es waren zuletzt 15 Schulen; er beanspruchte dazu auch die Mithilfe von Laien, da die Ernte gross, der Schnitter wenige wären. Nur musste er die Erfahrung machen, dass zwar jedermann von der Schönheit des Gedankens entzückt war, sich aber nur wenige zur Hilfe bereit und geeignet fanden. Auch mit dem längst bestehenden Hospital verband er ein Waisenhaus, das er den Brüdern von der Somasca untergab. Die Absichten, die Giberti mit dieser religiösen Volkserziehung verfolgte, gingen weiter, als es das Misstrauen der herrschenden kirchlichen Kreise bald erlaubte. Er hatte durch seine Theologen auch einen Auszug der heiligen Schrift für die, welche nicht Lateinisch verständen, bearbeiten lassen. Das Werkchen verfiel der Zensur des Index in einer Zeit, als man alle andern Reformen Giberti's feierte und nachahmte.

Das Probestück dieser geistlichen Reformen in Italien war immer die Besserung der öffentlichen Sittlichkeit. Auch Giberti griff hier im Einverständnis mit der Obrigkeit ein; er stiftete eine Besserungsanstalt für reuige Dirnen, in der strenge Beschäftigung mit Handarbeiten das Erziehungsmittel war. Er hielt sich hierbei mit richtigem Takt von eigentlicher Nachahmung der Klosterzucht entfernt: Man suchte die, welche sich gebessert hatten aber das abgeschlossene Leben nicht dauernd ergreifen wollten, als Mägde unterzubringen oder zu verheiraten. Im Uebrigen drang er auf Kasernierung der Prostitution und auf Verweisung derer, die sich dieser Anordnung nicht fügen wollten.[21])

Auch jene Organisationen, welche im Mittelalter die Wohl-

fahrtspflege im christlichen Sinne gehandhabt hatten, die geistlichen Brüderschaften, waren entartet. Giberti sah sofort, dass für seine Bestrebungen hier ein Machtmittel sondergleichen gegeben sei, dass er es sich aber zuvor unterwerfen und es neu organisieren müsse. Der Darsteller seiner Thätigkeit, Zini, sieht in diesem Unternehmen mit Recht die Krone seines Werkes, die Bedingung der Dauerhaftigkeit des Ganzen. Zunächst schritt er streng gegen die Festgelage der bestehenden religiösen Brüderschaften ein und setzte den Grundsatz fest, dass keine neue ohne ausdrückliche Erlaubnis des Bischofs und ohne seine Kontrole gegründet werden dürfe. Nachdem er so eine Monopolisierung des Genossenschaftslebens im geistlichen Sinne durchgesetzt hatte, ging er an den inneren Ausbau desselben. In Verona bestand bereits der monte di pietà; er liess durch die Pfarrer überall auf dem Lande ähnliche Einrichtungen und nicht bloss als Leihhäuser sondern als wechselseitige Darlehnskassen verbreiten, um den Judenwucher zu bekämpfen, „der Leib und Seele des Bauern gleich schädlich sei.“[22]) Ueberall sah er darauf, dass eine Brüderschaft des Sakraments bestehe; „die Priester“, verordnete er, „sollen ihre Pfarrgenossen ermahnen, den Herrn Jesus als Genossen und Mitbruder anzunehmen; denn es wäre gut, wenn alle Gläubigen in dieser heiligsten Gesellschaft sich befänden.“[23])

Schon hierbei tritt der Wunsch hervor, innerhalb der gegebenen kirchlichen Organisation eine zweite freiwillige zu schaffen, die ein Abbild der urchristlichen Gemeinde darstellen solle, ein Gedanke ähnlich dem, welchen der heilige Franziskus bei der Stiftung der Tertiarier gehegt hatte. Deutlicher und ausdrücklich zugestanden lebte derselbe Grundsatz in der Einrichtung der Genossenschaft der Caritas.[24]) Sie sollte ein Verband von Mitgliedern aller Stände sein, der sich an keine einzelne Aufgabe binden sondern alle Werke der Nächstenliebe je nach dem Beruf, den Mitteln und Fähigkeiten der Einzelnen übernehmen sollte. Bei den monatlichen Zusammenkünften setzte der Vorsitzende auseinander, was seit dem letzten Mal durch die Mitglieder geschehen sei, wie vielen armen Kranken unentgeltlich Arzt und Medizin verschafft, wie viele Mädchen aus den Mitteln der Genossenschaft ausgestattet, wie viele Prozesse für Witwen und Waisen geführt, wie viele Feindschaften ver-

söhnt worden seien. So spornte man sich wechselseitig an. Einfacher, im Anschluss an vorhandene, unseren Rügegerichten entsprechende Einrichtungen verfuhr Giberti auf dem Lande. Von der Gemeinde wurden hier sieben Männer gewählt, die mit dem Pfarrer über Abstellung der Missbräuche und öffentlichen Aergernisse berieten, auf die Jugend ihr Aufsehen hatten, Feindschaften und Prozesse austrugen. Der Bischof versprach sich von diesen Vorkehrungen das Höchste: „Das ist der Zweck dieser Genossenschaft" liess er seinen Sekretär schreiben, „dass niemand Gott beleidige, niemand den Nächsten verletze, niemand überhaupt sündige, niemand hungere, niemand der Notdurft entbehre, dass endlich jede Feindschaft, Hass und Groll gehoben werde, dass wir wie einst in der ersten und glücklichsten Kirche Alle ein Herz und eine Seele seien in der Verehrung und dem Lobe Gottes." — Solche Worte zeigen eine Siegesgewissheit, die von der zaghaften Weise, mit der man die ersten Defensivmassregeln gegen die Reformation getroffen hatte, weit entfernt ist. Die Träume Savonarola's waren von der Kirche recipiert.

Giberti hat in seinen letzten Lebensjahren noch mitangesehen, wie die inneren Gegensätze zwischen seinen Freunden, die bis zum Jahre 1540 durch gemeinsame Thätigkeit überbrückt erschienen, zum Ausbruch kamen. Ochino hielt sich bei ihm auf und konnte sich in Verona zum letzten Male der Sonne einer beispiellosen Popularität erfreuen, als ihn die Vorladung nach Rom traf. Giberti gab ihm noch einen ausführlichen Empfehlungsbrief mit und redete ihm zu, sich alsbald zu stellen in der Erwartung, dass er sich durchaus rechtfertigen werde. Seine Flucht erschien ihm als der verhängnisvollste Fehler. Er wies auf ihre Folgen hin, als er wenig später sich in Venedig politisch verantworten sollte und man ihm riet sich der Ladung zu entziehen. Er hatte zwischen beiden Richtungen gestanden, der einen mehr durch seine Gesinnung, der andern durch seine Thätigkeit angehörend. Nur diese letztere sollte einstweilen in der Kirche zur Geltung gelangen.

Was Giberti und Caraffa erstrebten, war eine Reform des kirchlichen Lebens von oben her, durch die geordneten kirchlichen Gewalten. Konnte aber eine solche zu Stande kommen,

ohne dass sich ihnen Mächte, die aus der Tiefe des Volksgemütes stammten, zu Gebote stellten?

Caraffa's Bedeutung beruhte weniger auf geistiger Ueberlegenheit als auf der Kraft seines Willens. Das zeigt sich am deutlichsten in dem beherrschenden Einfluss, den er auf die Naturen ausübte, die noch tastend nach einem festen Ziele in seinen Bannkreis kamen. Und hier wenigstens erwies er sich nicht einseitig; er wusste auch den einzelnen an den Posten zu stellen, wo er zu brauchen war. So kann man ihn, den Stifter des Theatinerordens, zugleich als den intellektuellen Urheber der von jenem so verschiedenen Kongregation der Somasca bezeichnen.[25]) Der Stifter dieser eigentümlichen Genossenschaft, Hieronymus Miani, war durchaus keine originelle Persönlichkeit aber ein Mensch, der es verstand einem einzigen, zwar naheliegenden aber schwer durchführbaren Gedanken zu leben. Er stammte aus einer der minder angesehenen Nobili-Familien in Venedig, die ähnlich den Florentiner alteingesessenen Bürgerfamilien einen mittleren Handel trieben und damit gelegentlich kleinere Staatsämter verbanden; als Proveditoren in den Unterthanenstädten waren sie dann immer noch Repräsentanten der Würde der Serenissima. Eine wunderbare Errettung aus der Kriegsgefangenschaft in den Kriegen Kaiser Maximilians mit der Republik hatte eine Sinnesänderung in ihm bewirkt; er beschloss sein Leben dem Dienste seiner Mitmenschen zu weihen. Das that er denn zunächst in echt venetianischer Weise: Er widmete sich der Erziehung seiner vaterlosen Neffen, bis er ihnen das Tuchgeschäft übergeben konnte, unterstützte achtbare Bürgerfamilien, die sonst ihren Rang nicht hätten behaupten können, stattete Mädchen aus, deren Tugend in Gefahr war und gab den Bettlern auf der Piazza und an den Kirchenthüren. Als dann im Gefolge des Krieges die Hungersnot auf dem Festlande wütete, flüchteten die halbverhungerten Landleute, die sich von dem Stroh der Dächer nährten, nach dem allezeit gegen Bettlerschaaren milden Venedig; doch auch dort erlagen sie grossenteils dem Mangel. Miani trug nach dem Vorbilde des frommen Tobias die Leichen bei Nacht nach dem Kirchhof und liess sie bestatten.

Dieser Mann nun, für den die schlichte Selbstentäusserung Bedürfnis war, gab sich Caraffa, kaum dass dieser nach Venedig

übersiedelt war, ganz hin, er unterwarf sich seinen Weisungen, blieb dauernd unter seiner Obedienz. Doch lehnte später Caraffa die Meinung, dass er Miani bei seinen Plänen angeregt habe, ab. Wieder war es ein besonderer Notstand, der diesen zum unmittelbaren Eingreifen bewog. Er legte damals das weite Aermelgewand der Nobili ab und gewöhnliche Bauernkleidung an, sammelte auf den Gassen die herumlungernden Bettelkinder und lehrte ihnen zugleich Christentum und Arbeit. „Denn das Betteln", meinte er, „komme wohl ganz Hilflosen zu und solchen, die es in heiliger Absicht nach ihrer Regel auf sich nehmen; aber wer arbeiten könne, von dem gelte auch das Wort der Schrift: Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen." Schon die achtjährigen Kinder leitete er mit Hilfe einiger gemieteten Schmiedemeister zur hausindustriellen Arbeit, Herstellung von eisernen Gefässen[26]) u. dergl. an. Er wählte für seine Schützlinge die einfachste Lebensführung: ein Strohlager, Brod und Obst waren die Bedürfnisse, die die italienischen Strassenjungen allein von Nöten hatten. Seine Virtuosität aber bestand darin, dass er jedes Kind in seiner Eigenart genau kannte. So stellte er sie dann einzeln den Gönnern und Freunden vor, die er für die Anstalt namentlich aus der Nobilität gewonnen hatte. — Industrielle Kinderarbeit, Beschränkung auf das Existenzminimum und etwas Schaustellung vor vornehmen Kreisen, das sind die Züge, welche wir gleich bei dem ersten Waisenhause dieses H. A. Franke des 16. Jahrhunderts finden.

Miani hatte seine Thätigkeit bald ausgedehnt und überall für sein Unternehmen, dessen Nützlichkeit in die Augen fiel, Interesse und Förderung gefunden. Cajetan Thiene hatte damals das Krankenhaus der Incurabili gegründet; auf Caraffa's Geheiss übernahm Miani auch dessen Verwaltung und verband es mit seinen Schulen. Aber eben diese strenge Beschränkung auf eine Aufgabe, einen Ort befriedigten Miani auf die Dauer nicht. So verschieden der schlichte Venetianer, der jedes Ehrgeizes bar war, auch sonst von Ignatius Loyola ist, in einem Grundgedanken begegnet er sich mit ihm: die Werke des Caritas schlechthin sollten seine Aufgabe sein. Er erklärte, sich zu keinem besonderen Werke verpflichten zu wollen, sondern dem Willen des Herrn zu folgen, wohin er ihn beriefe. Darin suchte

er sein Glück, helfend, unmittelbar organisierend einzugreifen, ob er auch über manches entgegenstehende Bedenken sich hinwegsetzen musste: Im Bergamaskischen, wo Krieg und Pest das Land verödet hatten, fand er einst die Ernte auf dem Felde stehen und nutzlos verkommen. Er sammelte eine Schaar Landleute, liess das Korn schneiden und verteilte es eigenmächtig unter die Armen. Doch blieb ihm die Hauptsache immer, das Uebel da anzufassen, wo er seine Wurzel erblickte: Waisenhäuser zu stiften. Um so in den festländischen Besitzungen der Republik zu wirken, musste er gleichgesinnte Genossen werben. Nichts lag ihm ferner als einen neuen Orden zu gründen. Jedermann war ihm willkommen, Priester und Laien, Gelehrte und Ungelehrte; nur arm mussten sie sein oder werden. Statuten scheinen die Genossen gar nicht verabredet zu haben; sie versammelten sich nur von Zeit zu Zeit nächtlicherweise in einer Hütte im Dorfe Somasca, um über die gestifteten oder noch zu stiftenden Waisenhäuser zu beraten.

Von der venetianischen Terra ferma verlegte Miani seine gemeinnützige Thätigkeit nach dem Mailändischen, das sie freilich noch nötiger hatte als das Gebiet der Republik, das doch immer von Kriegen ziemlich verschont geblieben war. Hier zog ihn der letzte Sforza aus dem Krankenhause hervor; er fand eine Unterstützung im Grossen; von Genua bis Venedig — denn auch die Vaterstadt liess er nie aus den Augen — dehnten sich schnell die Waisenhäuser und Kinderschulen, die seiner Leitung unterstanden, aus. Er hätte sich jetzt wohl kaum der Notwendigkeit, eine beständige Organisation treffen zu müssen, entziehen können. Wieder war es Caraffa, der sobald er Kardinal geworden war, Miani nach Rom beschied und ihm dort zu grösserer Wirksamkeit verhelfen wollte; aber Miani starb noch vor der Abreise, während er seine Kinder an einer ansteckenden Krankheit pflegte.

Seine Biographen haben Miani's Stellung dahin zu formulieren gesucht: „Als die lutherische Ketzerei die Verdienstlichkeit der Werke in Zweifel gezogen, habe Gott einen Miani erweckt, um an ihm die Macht der fast erstorbenen Caritas zu zeigen.“ Der so Gepriesene selber hat wohl am Allerwenigsten einen solchen dogmatischen Gegensatz im Auge gehabt: als Sinnbild seiner Genossenschaft hatte er das Bild des Gekreuzigten ge-

wählt mit der Umschrift: „non sis mihi judex sed salvator"; das klingt mehr an die Rechtfertigungslehre an, wie sie in den frommen Kreisen Italiens gepflegt wurde. Eher mag man sagen: Statt der persönlichen Heiligung, die doch immer, als das Eine, was not that, das Ideal der religiösen Genossenschaften des Mittelalters gewesen war, trat das praktische Wirken für die Mitmenschen als herrschendes Motiv der neuen Verbände hervor: Das war die Forderung der Zeit, mag sie klar wie von Ignatius erkannt, mag sie nur halb bewusst wie von Miani erfüllt sein. Der Gegensatz zum Protestantismus hat dann diese Richtung, namentlich in der nächsten Generation bei Franz von Sales, bei Vincenz von Paula noch verstärkt. Der Gedanke aber, der damals in Oberitalien die religiösen Kreise beseelte, mochten sie der Neigung zur Ketzerei verdächtig sein oder nicht: Rückkehr zum ersten Christentum war auch bei Miani der mächtigste. Es ist uns das Gebet, das er in seiner Genossenschaft einführte, überliefert: „Wir bitten dich Herr bei deiner unendlichen Güte, dass du die ganze Christenheit reformierest zu jenem Stand der Heiligkeit, der in der Zeit deiner heiligen Apostel war." Er fasste diesen Stand der ersten Kirche als den der Bedürftigkeit auf; er pries die Armut an zeitlichen Gütern, weil sie Gott kennen lehre. Es ist der ursprüngliche Gedanke der Bergpredigt, der Grundsatz des heiligen Franziskus, ehe er noch ein eigentlicher Ordensstifter geworden war; nur ward von Miani nicht das Betteln sondern gerade die Arbeit als Konsequenz gezogen. Wie es dem echten, überzeugungstreuen Schwärmer gebührt, sah er sein Ziel in einer Zeit, in der alle andern über den äussersten Verfall klagten, doch schon der Erfüllung ganz nahe. „Hundert Jahre des Herrn, hundert der Lehre, hundert des Verfalls" — so pflegte er die Zukunft der Kirche zu prophezeien.

Bei diesem energischen Drange nach Wiederherstellung des christlichen Lebens befleissigte er sich als Laie einer ängstlichen Zurückhaltung in allen Glaubenssachen. Darin war er ganz der Mann nach dem Herzen Caraffa's. Selbst ein Exemplar der Meditationen Augustins, das er zum Geschenke erhalten hatte, wagte er nicht eher zu lesen, als bis er an Caraffa geschrieben und seine Erlaubnis erhalten hatte.

Nach Miani's Tode hat sich die Kongregation, der sich

damals zwei Mailänder Grafen aus dem Hause Gambarana angeschlossen hatten, eine Bestätigung von Paul III. erbeten, die sie fast gleichzeitig mit der Gesellschaft Jesu erhielt. Ihre Regel, wenn man überhaupt von einer solchen reden will, blieb ein lockeres Band; eine Zeitlang hat Caraffa, der die Somasca immer halb und halb als seine Schöpfung ansah, eine Vereinigung mit den Theatinern herbeigeführt; doch wurde gerade unter seinem Pontifikat dieselbe wieder aufgehoben, denn noch war die Mehrzahl der Mitglieder, dem ursprünglichen Gedanken des Stifters getreu, zu eigentlichem Profess nicht entschlossen. Schliesslich hat sich doch die Kongregation, noch unter Gambarana's Leitung i. J. 1568 zu einem Mönchsorden umgestaltet. Sie scheint als solcher zeitweise eine Art Konkurrenzstellung zu der Gesellschaft Jesu eingenommen zu haben. Sie war von der Erziehung der Waisenkinder auch zum höheren Unterricht übergegangen — man mag auch hier den Vergleich mit den Franckeschen Stiftungen ziehen —, und hatte eigene Priesterseminare gestiftet. Als man in Venedig die Erziehungsthätigkeit der Jesuiten, ebenso wie ihre ganze Wirksamkeit beargwohnte, hat man die Somasca, für die man auch ein lokalpatriotisches Interesse gehabt haben mag, besonders bevorzugt.

Miani, dessen Persönlichkeit eine gewisse Befangenheit zeigt, ist doch nur nach einer Seite ein Typus italienischer Volksreligiosität; neben ihm brauchen wir wie zur Ergänzung eine andere, originellere Figur als den Abschluss dieser vielgestaltigen religiösen Bewegung. Neben vornehmen Kirchenfürsten, klugen Staatsmännern, feinfühlenden Humanisten, edlen Frauen, glühenden Fanatikern und ruhigen Denkern, eifernden Mönchen und schlichten, bescheidenen Laien findet hier noch der eigenartigste Charakterkopf, die volkstümlichste Figur des Südens Platz: der cynische Philosoph. Diese Rolle ist Filippo Neri zugefallen: dem humoristischen Original unter den Heiligen der Kirche.[27]) Dass dieser derbe Plebejer während der ganzen zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die populärste Gestalt Roms, um nicht zu sagen die einflussreichste Persönlichkeit, sein konnte, lässt uns den ganzen Unterschied der Zeiten im Vergleich zur Renaissance ermessen.

Filippo Neri (1515—1594) war ein Florentiner und stammte dort aus einem altangesehenen, reichen Hause, in dem strenge

Bürgersitte waltete. In diesen Kreisen war die Erinnerung an Savonarola unverblichen. Im Kloster von San Marco erhielt auch Filippo seine bestimmenden religiösen Eindrücke; er pflegte zu sagen, alles Gute, was er etwa besitze, verdanke er den Brüdern von San Marco; er hat auch in späteren Jahren Verkehr zwischen seinem Oratorium und dem Kloster Savonarola's gepflegt. Aber niemals war doch das Klosterleben sein Ideal, weit eher lockte den „guten Pippo", wie er halb scherzend halb spottend von den Florentinern schon als Kind genannt wurde, das Einsiedlertum an; als er bei einem alten, reichen Oheim in San Germano sich auf den geschäftlichen Beruf und den Antritt seiner Erbschaft vorbereiten sollte, pflegte er es hier, wo ihm überall Erinnerungen an Sankt Benedikt begegneten, in den Bergen, so oft er konnte. Nach zwei Jahren hatte er Oheim und Comptoir überdrüssig und ging auf eigene Hand nach Rom, um den Studien der Philosophie und seiner Idee von Frömmigkeit zu leben. Das Florentiner Stadtkind zog es doch unter die Menschen; unter ihnen und mit ihnen ein bedürfnisloses Sonderlingsdasein zu führen, war seine Freude. Da hauste er in seiner Kammer bei einem Florentiner Landsmanne, wie er sich denn zunächst mit Vorliebe an diese hielt. Auf einer Wäschleine hingen als einziger Vorrat an Garderobe ein paar Hemden, die ihm seine Familie wenigstens aufgedrungen hatte; Morgens wusch sich der moderne Diogenes im Hofe am Brunnen.

Am Tag aber, wenn er nicht studierte, verkehrte er am Liebsten mit den jungen Florentinern, ein lustiger Kamerad, mit der ausgesprochenen Vorliebe seiner Heimatsbevölkerung für gute Schwänke und lustige Lieder und ein vortreffliches Stichblatt für alle Neckereien, eine von den Naturen, denen es erst recht wohl ist, wenn sie sich selbst zum Besten haben können. Gerade die Allerleichtsinnigsten suchte er sich als seine innigsten Freunde aus; denn bei denen lohnte doch die Bekehrung! Da gingen die Neckereien und „burle" manchmal bis zu recht bedenklichen Verführungsversuchen; aber er wusste sich immer brav zu halten, und da er seiner eigenen kräftig und sinnlich beanlagten Natur nicht ganz traute, in solchem Falle rechtzeitig den schleunigen Rückzug anzutreten. Wenn er einen recht verhärteten Sünder zur Reue und gar zum Wunsche die Welt zu verlassen gebracht hatte, suchte er ihm den Orden

aus, für den er am besten passte, während er selber nicht daran dachte seine Unabhängigkeit zu opfern. „Die Klingel“ nannte ihn Ignatius mit einem seiner beliebten Witzworte damals, sowohl seines lauten Wesens wegen als um anzudeuten, dass er immer den Eintritt anderer in die Klöster anzeige und selber draussen bleibe.

Ihm behagte diese Wirksamkeit so wohl, dass er bald seine Bücher verkaufte, nur noch ihr lebte. Er stiftete eine Laienbrüderschaft, die sich i. J. 1550 bei dem Jubiläum, das 270 000 Fremde nach Rom zog — ein erstes Zeichen, dass die Kirche sich wieder etwas zutrauen könne —, als freiwilliges Komité zur Unterbringung der Pilger aufthat. Doch auch er musste einsehen, dass eine dauernde Wirksamkeit nur möglich sei, wenn er sich in den grossen Organismus des Klerus einordne. Freilich nur schwer, nur auf ausdrückliches Geheiss seines Beichtvaters, entschloss er sich im nächsten Jahre die Weihen zu nehmen; auch jetzt opferte er so wenig als möglich von seiner Freiheit. Er schloss sich einer freien Vereinigung von Priestern an, die bei der Kirche S. Hieronymus zusammen wohnten ohne gemeinsam festgesetzte Lebensordnung und einheitliche Thätigkeit, nur mit der Absicht den Werken der Caritas zu leben und sich dabei zu unterstützen. Auch hier wurde es dem seltsamen Manne nicht ganz leicht, sich geltend zu machen; aber er drang durch; an jenen Verband knüpfte sich allmählig die Kongregation des Oratorium bei der Kirche der Valicella, die originelle Schöpfung des Filippo Neri.

Sein Schüler, der Kardinal Baronius, hat seine Absicht dahin bestimmt: „er wollte die Gestalt der Apostelzusammenkünfte, entsprechend den Bedingungen unserer Zeit wiedererwecken.“ — Derselbe Gedanke also, der bei Giberti, bei Cajetan Thiene, bei Miani, aber auch bei Valdes mächtig war, und der bei Ignatius Loyola's ursprünglichen Missionsideen stark mitgewirkt hat. Origineller als alle fasste ihn Filippo Neri als den einer breiten, volkstümlichen Wirksamkeit. Hier lag seine Virtuosität, und seine geistlichen Berater thaten weise daran, ihn bei ihr zurückzuhalten, als ihn einst über dem Entzücken an Franz Xavier's indischen Briefen, die romantische Sehnsucht nach apostolischer Thätigkeit in Indien erfasste. Er war eben selber eine ganz volkstümliche Persönlichkeit aus

einem Gusse. Von jener etwas künstlichen Verschmelzung einer sinnigen Religiosität mit dem halbheidnischen Humanismus, von jenem feinabgewogenen Gleichgewicht der Bildungsmomente, wie es die Männer der „Sodalität der göttlichen Liebe“ charakterisiert hatte, ist bei dieser robusten Natur nicht die Rede. Er lebte ganz im Uebersinnlichen, aber durch den beständigen Hausgebrauch hatte sich ihm dieses zur krassen Realität verkörpert und wurde von ihm nicht mehr als ein Jenseitiges empfunden. Der Dämonenglaube in seinen derbsten Formen, demjenigen Luthers sehr ähnlich, spielt bei ihm eine grosse Rolle. Der alte Widersacher stellt sich ihm auf Schritt und Tritt entgegen und er muss sich herzhaft mit ihm herumschlagen. Namentlich bei den Ruinen des Altertums, im Kolosseum, bei der Cäcilia Metella, an den Diokletiansthermen treibt er sein Wesen — Filippo betrachtet diese Orte wieder mit einem gewissen mittelalterlichen Misstrauen, während er an den Stätten ältester christlicher Erbauung, den Katakomben, mit Vorliebe weilt. Bald erscheint er ihm oder seinen Freunden als gewaltthätiger Dämon, bald als Versucher in allen Gestalten. Jedesmal, wenn ihn etwa eine böse Lust anwandelt, verkörpert sie sich ihm greifbar zum Teufel, als welcher dann der nächste, beste Bettler herhalten muss. So war er denn auch als Teufelsbanner und zur Heilung von Besessenen vielbegehrt. Sein Mittel war einfach — tüchtige Prügel, für die er überhaupt eine Zuneigung hatte; oder er empfahl auch einer jungen Wittwe, die innerlich nicht zur Ruhe kommen konnte, dem Versucher blos mit der Drohung zu begegnen: „Ich werde dich bei dem Schuft, bei dem Esel, bei dem Filippo Neri verklagen!“ Dem entsprach auf der andern Seite die Vertraulichkeit, mit der er das Heilige behandelte. Die Jungfrau Maria liebte er ganz kordial als „die Mama“ zu bezeichnen und anzureden. Beim Abendmahl und Messe nahm er die Transsubstantionslehre in der krassesten Weise wörtlich. Seine Biographen wissen sich nicht genug zu thun in der Schilderung, wie er die Hostie kaute, mit der Zunge schnalzte, die Lippen leckte und die Tropfen des Weins langsam hinabgleiten liess „als ob ihm etwas Fettes und Klebriges in der Kehle hafte.“

Für die Ekstase, ja für jeden verfeinerten Schwung blieb bei einer solchen Auffassung wenig Raum. Auch im Beten

war er sehr energisch. Wenn er in seinem Schlafgemach, worin sich seine Verehrer gern versammelten, damit anfing, zitterte zuerst das Bette und bald das ganze Zimmer; aber sich künstlich in eine gehobene Stimmung zu versetzen, davon wollte er nichts wissen. Er verwehrte es den Betenden, lange auf die heiligen Bilder zu schauen; denn damit, meinte er, werde nur teuflischem Blendwerk Vorschub geleistet. Alle Visionen schienen ihm verdächtig, er sah in ihnen nur die Fallstricke, die der Satan grade den Heiligsten lege. Einem Schüler, dem die Madonna öfters erschien, gab er das Geheiss, ihr resolut in's Gesicht zu spucken, um so das Gebilde, hinter dem er den Teufel argwohnte, zu vertreiben.

Der Zug des Burlesken, den er dergestalt auch in die jenseitigen Dinge mischte, fand in den diesseitigen natürlich ein noch weit dankbareres Feld, und hier verband er ihn mit jener Gesinnung der alten Cyniker, die den Spott absichtlich herausfordern, alle Selbstachtung mit Nachdruck verleugnen, aber dies nur thun, um so zur vollkommenen Freiheit des Geistes zu gelangen Bei ihm mischt sich dann noch die christliche Gesinnung der Demut mit ein: schlechter scheinen zu wollen als man ist, was die kirchliche Disziplin als mortificatio bezeichnet, obgleich es schwer ist zu entscheiden, wo er an seinen Eulenspiegeleien selber Gefallen fand, und wo er dieser frommen Absicht folgte. So vor Allem lebte sein Bild bei Zeitgenossen und Nachwelt und für jeden Zug könnte man eine antike Parallele beibringen. Er that immer so leichtsinnig wie möglich und eine versammelte Volksmenge ebenso wie die Anwesenheit eines würdigen Kardinals lockten ihn gerne zu einigen Luftsprüngen oder einem kleinen Tänzchen. Besonders wusste er sich etwas mit seiner Vorliebe für Lieder und Novellen und seiner Kennerschaft hierin; er hatte sie immer in seinem Zimmer liegen und nahm sie schleunig vor, sobald sich fremder Besuch anmeldete, der sich an seiner und seiner Schüler Frömmigkeit erbauen wollte. Wenn er sich dieser seiner Neigung gutgelaunt vor der steifen Gemahlin des spanischen Gesandten rühmte, so konnte er ganz ärgerlich werden, wenn ein Begleiter entschuldigend bemerkte: „Das thust du Vater, weil du die Glut der göttlichen Liebe anders nicht lindern kannst.“

Zu seiner Gestalt müssen wir uns nun freilich das Strassen-

leben des Südens denken, das immer ein Stück improvisierter Komödie ist, wie er bald ernsthaft mit seinem grossen Hunde — eine wichtige Persönlichkeit im Oratorium, den die Brüder täglich waschen und kämmen mussten, — durch die Gassen geht, bald auch einmal im Fastnachtsaufzuge, Haar und Bart halbgeschoren, oder wenn er mit einem frommen Kapuzinerpater zum Ergötzen des Publikums erst die Weinflasche teilt und dann die Kappen tauscht. Auch beanspruchte er, dass man ihm seine Art überall passieren lasse: zu den Gastmählern der Kardinäle z. B. brachte er sich seinen Topf mit und pflanzte ihn vor seinem Platze auf. In seinem Wahlspruch: spernere mundum, spernere se ipsum, spernere neminem, spernere se sperni hat er diese seine Praxis in ein Schlagwort zusammengedrängt. Kein Geringerer als Göthe, der Freund jeder echten Originalität, hat in diesem Ausspruch eines der höchsten Moralprinzipien gesehen.

Es liegt aber diesem ganzen Gebahren auch noch ein anderer Sinn zu Grunde. In dieser verdüsterten und gedrückten Zeit muss es ein Labsal gewesen sein, wenigstens einen Mann zu sehen, der mit Wort und Beispiel predigte, dass die Frömmigkeit Fröhlichkeit sei, und der bei Allen, die mit ihm in Berührung kamen, zunächst auf diese Grundeigenschaft drang. Wenn er ein melancholisches Gesicht sah, war er sofort mit einer schallenden Ohrfeige und dem Ausruf „Sei fröhlich“ bei der Hand. Dazu war er ein Mann von unerschütterlicher Gutherzigkeit; kein Tier mochte er töten sehen — selbst die Mäuse liess er wieder laufen —, geschweige denn keinen Ketzer.

Alle diese Eigenschaften standen aber im Dienste einer durchdringenden Menschenkenntnis, wie sie der Mann, der sich von Allen unabhängig fühlt, wohl am Ersten erlangen kann. Er war berühmt dafür, dass er den Leuten ihre Gedanken, zumal die bösen, an den Augen ansah und auf den Kopf zusagte; sein Universalmittel, die unversehene Ohrfeige, fehlte auch dabei nicht, so wenig wie der schlagende Buffonenwitz; oder er stellte eine einfache Probe an und löste damit eine verwickelte Frage im Spiel.

Aus alledem ergab sich nun eine wunderlich zusammengesetzte Wirksamkeit. Er klagte wohl selber einmal: Die Leute erwarteten von ihm Wunder, wo er keine thun könne,

und ein andermal entschuldigte er sich: der Glaube der Geheilten nicht seine Kraft habe jene Wunder vollbracht — die Hauptsache ist: er that sie. Sein Ansehen beruhte nicht zuletzt auf diesen Wunderkuren. Aber er gab auch guten Rat, wo man ihn begehrte, selbst wenn es sich um Anlage oder Kündigung von Kapitalien handelte. Jede praktische Aufgabe, die er nicht vorankommen sah, that es ihm an: er konnte sich hinsetzen und für einen Gemüsehändler, der in seinem Kloster eingeregnet war, den Kram verkaufen. So sollte nun auch seine geistliche Thätigkeit durchaus in's Leben eingreifen, und hierbei zeigt sich die Bedeutung des Mannes, der uns sonst nur als ein wunderlicher Kauz erscheinen würde. Aus dem apostolischen Zeitalter entnahm er sich hauptsächlich das eine, dass es sich bei den Zusammenkünften der Christen um einen täglichen Gebrauch, um Gedankenaustausch, Uebung, ja selbst um Unterhaltung gehandelt habe. Selbstverständlich verehrte er das Mysterium des Gottesdienstes, der in der katholischen Kirche doch vorwiegend zum Symbol geworden ist, auf's Höchste, aber er sah, dass man neben ihm noch etwas anderes bedürfe. In seinem „Oratorium“ an der Valicella, nicht in der Kirche, versammelte er täglich den Kreis seiner Zuhörer; regelmässige Besucher und solche, die die flüchtige Neugierde hintrieb, waren gleich willkommen. Hier hielt er selber Betstunde und Katechisation, Unterhaltung und Uebung ab; er wusste das immer eigenartig zu gestalten. Den Mittelpunkt bildete eine Rede, halb Predigt, halb Vortrag, die bald ein Thema der Moral, bald eines der Geschichte, bald einen kirchlichen Schriftsteller zu Grunde legte; er liess etwa in einem besondern Cyklus die Leben der Heiligen, oder die Dialoge des heiligen Gregor behandeln. Er hielt auf flüssigen Styl und gute Beispiele, wo er aber falschen Redeschmuck und unnütze Subtilität bemerkte, hiess er den Redner sofort vom Katheder steigen. Er forderte auch von den Studien den Nachweis, dass sie praktisch verwertbar seien; darum liess er keinem zu, sich ihnen ganz hinzugeben; er meinte: es sei eine schwierige Aufgabe auch in der Weisheit Mass zu halten. Jeden ermunterte er zu den Studien aber jedem setzte er seine Grenzen fest.

Unter seinen Schülern hatte er ein besonderes Talent entdeckt, einstweilen noch ein schüchterner Jüngling: Caesar Baro-

nius. Dieser bezeigte Lust über Höllenstrafen, und himmlische Seligkeit erbaulich zu predigen, aber Filippo Neri nötigte ihm einen Stoff auf, der ihm wenig zusagte und gar zu schwer dünkte: Vorträge über Kirchengeschichte sollte er halten. Denn der praktische Mann meinte, als das Werk der Magdeburger Centuriatoren erschienen war: Den Centurien der Hölle müsse man mit den Legionen der Kirche entgegentreten; und dazu schien ihm Baronius ganz der Mann zu sein. Neri's Gelehrsamkeit wog nicht allzu schwer, wohl noch weniger als die Loyola's, aber er wusste wie dieser die Bedeutung der Wissenschaft für die Kirche vollauf zu schätzen.

Mit unablässigem Drängen, mit Beaufsichtigung bis in's Kleinste und mit vielen Ohrfeigen, die den Geist der Melancholie verscheuchten, wenn sich vor dem armen Autor die gelehrten Schwierigkeiten schier unüberwindlich auftürmten, förderte Neri das Riesenwerk seines Schülers; und noch nach des Meisters Tode legte es ihm dieser zu Füssen mit begeisterter Huldigung, ihm, „der mit fremder Feder geschrieben."

Auch Baronius anderes Hauptwerk, das Martyrologium Romanum verdankt die Wissenschaft Filippo's Anregung; es schliesst sich ebenfalls an die Vorträge des Oratorium an. Hier sollte das Fundament für die Kenntnis der alten Kirche gegeben werden; die „Gemeinde der Heiligen" sollte hier sozusagen versammelt werden. So sind die beiden Werke entstanden, die vielleicht mehr als alle andern den geistigen Aufschwung des restaurierten Katholizismus gefördert haben, und die uns das Mass des Könnens, der Selbstkritik und des Wahrheitssinnes, welches er besass, anzeigen.

Nur wenige fand Filippo Neri geeignet, ihn bei dieser Wirksamkeit zu unterstützen; er wählte unter seinen Anhängern sorgsam aus und sandte auch gutbegabte nicht selten lieber zu andern Orden. Zwar hielt er streng auf Gehorsam und Ordnung unter den Mitgliedern des Oratoriums, dreimal in der Woche mussten sie beichten und nach dem jeweiligen Entscheid des Beichtigers zum Abendmahl gehen, was ihm offenbar zum urchristlichen Leben zu gehören schien; aber sein alter Hang zur Unabhängigkeit war nicht erloschen. „Wer sich der Kongregation anschliesse, der solle sich — so bestimmte

er, — durch keinen Eid, durch keine Verstrickung eines Gelübdes, sondern nur durch die Bande der Caritas an sie knüpfen und frei Gott dienen. Erfasse ihn der Wunsch nach einem vollkommneren Leben, so fehlen nicht so viele Orden, denen sich jeder nach Belieben anschliessen könne" — ein Vertrauen auf die Kraft gemeinsamer Thätigkeit, die jede gemeinsame Regel ersetzen könne, das bis dahin beispiellos war; denn Loyola, der damit vorangegangen war, von äusseren Regeln abzusehen, hatte dies nur gethan, weil ihm andere, kräftigere Mittel der Unterwerfung zu Gebote standen. Ein solcher Gegensatz hat Neri nicht gehindert, Ignatius eine aufrichtige Bewunderung entgegenzubringen; er verkündete, dass er ihn mit einem besonderen Schein der Heiligkeit auf seinem Antlitz sehe und soll nach seinem Tode ihm alsbald als einem Heiligen gehuldigt haben.[28]) Später wollten die Jesuiten auch wissen, dass er um Aufnahme in ihre Gesellschaft nachgesucht habe. Das könnte, wenn es nicht absichtliche Erfindung ist, eine Entstellung der Thatsache sein, dass Filippo Neri einmal Franz Xavier nacheifern wollte.

Anschluss hat Filippo Neri überhaupt nicht gesucht, auch an Caraffa nicht; ja es scheint, dass diesem aristokratischen Vertreter der starren Autorität das Plebejertum und die etwas tumultuarische Art Neri's wenig angesprochen haben. Als er, endlich zur päpstlichen Würde gelangt, rücksichtslos auf Gegner wie auf Freunde, die einen etwas abweichenden Weg gingen, losfuhr, hat er auch ihn gröblich gescholten, aus dem Palaste gejagt, das ganze Oratorium für eine charlatanhafte Sektengründung angesehen. Ein ähnlicher, aber minder bedrohlicher Sturm erneuerte sich für Neri unter Pius V. — diese beiden Heiligen passten freilich schlecht zu einander —, aber so oft unter den andern Pontifikaten die Gegenreformation mit dem Leben zu rechnen lernte, war Filippo der gegebene Mann. Er hatte öfters Mühe die drohende Kardinalswürde von seinem Haupte wegzuspotten. Mit Clemens VIII., seinem Florentiner Landsmann, unter dessen Pontifikat er starb, hat er einen jovialen Briefwechsel geführt, der ihn uns noch als den Alten zeigt, und der uns schon allein beweist, dass es auch inmitten des blutigen Ernstes der Gegenreformation' in Rom nie ganz an dem Zug von Humor und Selbstironie gefehlt hat, der dann

später viel stärker hervorgetreten und im 18. Jahrhundert zeitweilig zum herrschenden geworden ist.

So lagen die Verhältnisse, dies waren die Persönlichkeiten, die in Spanien und Italien die innere Entwicklung des Katholizismus bestimmten, betrachten wir nun, wie zwischen ihnen ein Mann, verschieden von allen bisher geschilderten und doch mit ihnen allen durch einzelne Seiten seines Wesens verbunden, emporkam, und wie er seiner Stiftung, indem sie allen diente, die herrschende Stellung über allen erworben hat.

Buch II.

Ignatius Loyola und die Gesellschaft Jesu.

Erstes Capitel.

Ignatius Loyola bis zur Bestätigung der Gesellschaft Jesu.

Im Jahre 1521 war einer kleinen spanischen Schar die Aufgabe zuteil geworden, die Festung Pamplona gegen einen Vorstoss des feindlichen Heeres aus Südfrankreich zu halten und die Vereinigung der französischen Truppen mit den Resten des aufständischen Comunidades-Heeres zu verhindern. Es war klar, dass die ungenügende Besatzung den Platz nicht halten könne; alle Offiziere stimmten für Ergebung, den jüngsten allein ausgenommen. Es war dies der damals neunundzwanzigjährige Don Iñigo Recalde de Loyola (geb. 31. Juli 1493). Durch eine stürmische Rede, der jene Ueberzeugungskraft innewohnte, die ihm stets treu blieb, wusste er die anderen fortzureissen, sich mit ihm dem scheinbar sicheren Untergange zu weihen. Das Gefühl kriegerischer Ehre verschmolz sich in der Brust des Spaniers mit der religiösen Hingebung. Am Morgen des Schlachttages beichteten er und einer seiner Kameraden einander wechselseitig,[1]) da ein Priester fehlte, und bereiteten sich so zum Tode. Dann stand er unerschütterlich auf der Bresche, bis ihm eine Kugel das Bein zerschmetterte. Die französischen Sieger ehrten seine Tapferkeit und behandelten den Verwundeten mit aufmerksamer Schonung. Sobald es sein Zustand zuliess, brachten sie ihn auf das Schloss seines Bruders nach Loyola, das nächst der Stadt Azpeitia in der baskischen Provinz Guipuscoa gelegen ist.

Inmitten der prunkvollen Kloster- und Kirchenbauten, mit denen die Gesellschaft Jesu die Geburtstätte ihres Stifters später gleichsam übergoldet hat, erblickt man noch den alten, beinahe fensterlosen Turm mit geborstenen Mauern, den Stammsitz des Geschlechtes. Von einem Hügel beherrscht er die gewerbfleissige, dichtbesiedelte Ebene; noch im vorigen Jahrhundert drohten von alter Zeit her aus den Schiessscharten die Kanonen; als einzigen Schmuck sieht man über dem Portal das Wappen der Familie: zwei Wölfe, die gierig in einen Kessel blicken.[2]) Dort, in völliger Einsamkeit, dem Getümmel des Kriegslebens entrissen aber die Seele voll von tausend kriegerischen Bildern, lag er da und nährte sich an immer erneuter Hoffnung, dass bald wieder die Tage für ihn anbrechen würden, die ihn auf die kaum betretene Bahn des Ruhmes zurückführten.

Die Wunde heilte langsam, und es zeigte sich, dass das eine Bein steif und kürzer als das andere bleiben werde, dass er zum Ritterdienste untauglich sein werde. Mit soldatischer Unerschrockenheit liess er sich zweimal den Knochen brechen, damit er besser zusammenheile, und gewaltsam die Muskeln dehnen, damit sie die nötige Länge erhielten. In den fürchterlichsten Schmerzen krampfte er nur die Fäuste fest zusammen; nie hätte er einen Laut des Schmerzes über seine Lippen bringen mögen. Später hat er gespottet: Er habe das alles ertragen im Wunsche, wieder enge Stiefel tragen zu können. Seine Hoffnung, sich der alten Laufbahn zurückgegeben zu sehen, war vergeblich; sein Schmerzenslager ward durch die Operationen nur verlängert. Es begann für ihn die Zeit einer langsamen Genesung, die ihn seinen Wünschen nicht näher brachte.

Iñigo Loyola war der jüngere Sohn eines baskischen Adelsgeschlechtes, das zu den ersten des Landes gehörte, das jedesmal zur Krönung durch einen besonderen Boten vom Könige eingeladen wurde, um dessen Vergangenheit in Maurenkämpfen und Fehden sich die romantische Sage wob;[3]) er war ein echtes Kind des rätselhaften, verschlossenen, thatkräftigen und phantastischen Baskenstammes. Als Edelknabe war er früh an den Hof Ferdinands des Katholischen gekommen; der Geist des letzten Religionskrieges, durch den der

spanische Boden von den Ungläubigen befreit worden, hatte sich seinen Knabenjahren mitgeteilt. So früh wie möglich widmete er sich dem Kriegsdienste, in dem zwei seiner älteren Brüder schon standen. Er schloss sich als Gefolgsmann dem Herzog von Najera an, der Lehnsherr und entfernter Verwandter seiner Familie war. Unter dessen Leitung hatte er jetzt am Kriege der Communeros teilgenommen, und kurz ehe ihn das verhängnisvolle Geschoss zu Pamplona traf, die Stadt Najera selbst durch entschlossenes Auftreten bei der Partei des Königs festgehalten.[4]) Wie alle thatkräftigen Elemente des niederen Adels hatte er sich mit Begeisterung in diesem letzten grossen Zerwürfnis der spanischen Nation der Sache des Königsdienstes angeschlossen, die seinem Ehrgeiz eine unermessene Bahn eröffnete. Es war die Zeit, als den Spaniern nach Jahrhunderte langer Abschliessung fast plötzlich die Ueberzeugung kam, dass sie zur Weltherrschaft berufen seien, und diese Ueberzeugung war mächtiger als alle augenblickliche Unzufriedenheit mit dem jungen Karl V. und seiner niederländischen Umgebung. Auch Iñigo Loyola erfüllte sich ganz mit dieser berauschenden Idee. Wenn er später in seinen „geistlichen Uebungen“ die Phantasie zu der Vorstellung vom Heerlager Christi beflügeln will, bereitet er sie vor durch die andere vom Heerlager des Kaisers, der seine Getreuen zusammengerufen hat, auf dass sie mit ihm die Welt erobern und sie dann selber als Beute hinnehmen. Solche Gedanken waren es, welche die begeisterten, die unter Pescara in Italien und unter Cortez in Mexiko fochten.

Die Bildung, welche Iñigo Loyola empfangen hatte, war für einen spanischen Edelmann eine gute zu nennen. Mit Entzücken hatte er die Ritterbücher gelesen und seine Gedanken beschäftigten sich damit, die Abenteuer des Krieges und der Liebe, die er hier so herrlich geschildert fand, in die Gegenwart zu übertragen.[5]) Er verstand zierlich zu schreiben und die Buchstaben mit Miniaturen zu versehen; er hatte sich die höfische Balladendichtung angeeignet, und sein erster Gesang hatte dem heiligen Petrus gegolten,[6]) dessen Hilfe er auch jetzt in seiner Krankheit zu erkennen glaubte, und dessen Verfechter er in anderem Sinne werden sollte, als er damals ahnte.

Alles in Allem war es doch ein recht beschränktes Dasein, das er führte; wenn er später darauf zurückblickte, ist es ihm wie ein traumhaftes erschienen; und doch können wir dem jesuitischen Geschichtschreiber nicht Unrecht geben, der in ihm schon damals die Züge des fertigen Charakters zu sehen meint, der er später war.[7]) Die unauslöschliche Ruhmbegier, die Eleganz seines ganzen Wesens, den hohen Geistesschwung, der von allem Gleichgiltigen vornehm absieht, die noble Art des Gebens und Dankens, den Ehrgeiz sich die schwersten Aufgaben zu wählen, die Ueberlegung vor dem Handeln und die unerschütterliche Beständigkeit während desselben, — alles Eigenschaften, die sich wohl schon bei einem jungen Offizier entwickeln können — findet er bei Loyola, ja sogar Spuren seiner späteren Menschenkenntnis und der Geschicklichkeit, die Geister in seinem Sinne zu leiten. Das spätere Leben habe nichts gethan, als diese Eigenschaften zu verinnerlichen und ihnen ein bedeutendes Wirkungsfeld anzuweisen.

Zu allem besass aber Iñigo Loyola noch eine Eigenschaft: eine glühende Phantasie. Er begehrte die gewohnte geistige Nahrung: die Ritterromane. In dem baskischen Schlosse waren solche nicht zu finden; der ganze Bücherschatz des Bruders bestand aus einem „Leben Christi“ d. h. einer Evangelienharmonie, und einer „Blütenlese der Heiligen“. In sie las sich nun der unbeschäftigte Kranke mit Feuer hinein. Seltsam verschlangen sich diese neuen Eindrücke mit den alten; von den einen zu den anderen sprang die Einbildungskraft über. Stundenlang beschäftigen ihn seine Phantasiegebilde, und an einem besonders weidet er sich halbe Tage lang, indem er es immer von neuem durchkostet: Er denkt sich aus, wie er der Dame seines Herzens dienen wolle, wie er in die Stadt, wo sie wohne, reiten, sie witzig und scherzhaft anreden, wie er um ihren Dank turnieren wolle. Und so, erzählt er uns, riss ihn dieser Traum hin, dass er gar nicht sah, wie unmöglich das alles sei, wie weit es seine Kräfte übersteige; „denn sie war keine Gräfin, keine Herzogin, sondern höheren Standes als alle diese“, setzt er bedeutsam hinzu.

Dann greift er wieder zu den Heiligenleben und denkt bei sich: Wie wenn ich nun thäte, was der heilige Franziskus, der heilige Dominikus gethan haben? Er ersinnt sich die

schwersten, ungeheuerlichsten Uebungen und erhebt sich im Stolz, weil sie ihm alle leicht erscheinen, sobald er sich nur vorhält: Der heilige Dominikus hat das gethan, also werde ich es auch thun. Und durch diese abenteuerlichen Legenden wird er dann wieder zurückgelenkt zum Ritterroman, der gleich fabelhaft wie jene ihm als gleiche Wahrheit gilt. Von neuem schwelgt er in diesen Bildern, und das Wechselspiel der Gedanken wirft ihn hin und her, bis schlaffe Ermattung den Sieg über ihn, den körperlich Kranken, gewinnt.

Nie hat er bisher nachgedacht über sich selber, über seinen Zustand: er hat sich den Empfindungen hingegeben, wie sie über ihn kamen. Jetzt, da er sich in ihrem Kreise haltlos hin und her getrieben findet, sinnt er zum ersten Male über sich nach. Eine sehr naheliegende Erwägung trifft ihn eines Tages blitzartig: Die weltlichen Phantasien, die ihm das höchste Entzücken bereiten, enden doch immer mit Traurigkeit — wie hätte es in seiner Lage auch anders sein können! Denkt er sich aber aus, wie er nach Jerusalem pilgern, wie er von Kräutern leben, sich aller Unbill der Natur und der Menschen aussetzen will, dann bleibt die Freude dauernd in seinem Herzen, — es ist eine unbekannte, ihm eben erst erschlossene Welt, die er da vor sich sieht. „Das war der erste Schluss über göttliche Dinge, den ich zog“ endet er diese Erzählung. Der erste ist für diesen Mann, der niemals einen Schritt zurück that, die Grundlage aller übrigen geworden: sein ganzes Sittlichkeitssystem hat er aufgebaut auf der subjektiven Unterscheidung der Empfindungen, die dem Menschen Ruhe, und derer, die ihm Erregung bereiten.

Jetzt träumt ihm in einer Nacht von der Jungfrau Maria, die den Jesusknaben auf dem Arme hält, — er ist zu ehrlich, um den Traum als eine Erscheinung auszugeben — aber schon der Traum genügt nun, um jedes andere weibliche Bildnis aus seinem Herzen zu verdrängen. Zugleich mit dem schwärmerischen Entzücken erfasst ihn der Ekel vor seinem früheren Leben: er weiht sich der unbefleckten Jungfrau, und nie seitdem, so berichtet er, hat er der oft erwachenden Begierde in Gedanken die Zustimmung des Willens erteilt.

Als er dann das Lager verlassen kann, sitzt er am liebsten bis tief in die Nacht am Fenster und blickt auf den Himmel

und die Sterne. Während seine Gedanken den Weltraum durchfliegen, fühlt er in seiner Brust das hohe Bestreben, sich Gott zu weihen. Auch in späteren Jahren, als er sonst längst alle poetischen Neigungen abgestreift hatte, hat er diese Gewohnheit beibehalten. „Wie dunkel ist mir die Erde, wenn ich auf den Himmel blicke" pflegte er dann zu sagen. Aber der thatkräftige Soldat war für solche unbestimmte Mädchenschwärmerei nicht gemacht; er muss sich ein greifbares Ziel setzen: alle seine Gedanken stehen nach Jerusalem. Er wünscht nur erst gesund zu sein, um den Weg sofort antreten zu können. Und was soll geschehen, wenn er zurückkehrt? Zeitweise denkt er: dann wolle er in die Karthause zu Sevilla, weit entfernt von der baskischen Heimat, eintreten, sich Niemandem zu erkennen geben, alle Entsagung üben. Aber alsbald sagt ihm auch wieder die innere Stimme, dass dies nicht sein Ziel sein dürfe, und schöner dünkt es ihm, durch die Welt zu schweifen und alle Proben und Leiden zu dulden, die sich ihm darbieten. Es ist bezeichnend, dass in demselben Augenblicke, wo die Askese, die Idee der Weltentsagung und innerlichen Weltvernichtung, ihre Kraft erst an ihm äussert, der zur That geborene Mann sich auch schon wieder von ihr abgestossen fühlt.

Kaum genesen schied er aus dem Hause des Bruders; mit vieldeutiger, gewundener Rätselrede, wie es die Sitte des Spaniers ist, gab er ihm Nachricht von seinem Vorhaben und verhüllte es ihm zugleich. Zuerst verabschiedete er sich noch von seinem Lebensherren, dann entliess er seine beiden Knappen und ritt weiter, den einen Fuss im Stiefel, den anderen im Pantoffel, vorwärts getrieben von dem Gedanken an die geistlichen Thaten, die er vollführen wollte. Auf dem Wege begegnete er einem maurischen Ritter, einem jener vielen, die äusserlich Christen geworden im Innern voll Spott über die erzwungenen Glaubensformen waren.[8]) Des Mannes höhnende Rede über die Jungfräulichkeit Maria's erregte Iñigo's tiefsten Hass; er hatte sie erst ruhig angehört, dann dachte er nach, ob er nicht doch dem Spötter nachreiten, ihn zu Ehren der Himmelskönigin niederstechen solle. Er schwankte und fand kein Zeichen in sich, ob sein Vorhaben Gott wohlgefällig sei; da überliess er die Entscheidung seinem Maultier, wie es sich

am Kreuzweg wenden wolle, — es führte ihn von dem Mordanschlage hinweg.

So kam er nach dem Monserrat, dem heiligen Berge Aragoniens. Hier wollte er feierlich, zwar nicht im Angesichte der Menschen aber des Himmelreiches, die Wendung seines Lebens vollziehen. Was er im Amadis von Gallien, diesem Idealbuche des Rittertums, gelesen, das wollte er hier im geistlichen Sinne wiederholen.[9]) Am Altar der Maria hing er seine Waffen auf; dann hielt er die ganze Nacht stehend oder knieend seine Fahnenwacht in der Kirche; damit hatte er sich zum Ritter der heiligen Jungfrau geweiht. Schon vorher hatte er die dürftige Tracht eines Eremiten erstanden und sie auf sein Tier geladen; jetzt legte er sie an; dem ersten Bettler, der ihm begegnete, schenkte er seine ritterliche Kleidung und suchte sich einen Platz, wo er weiter seinem Vorsatz leben könne — nicht wie die spätere Legende fabelt, eine Felsenhöhle in einem einsamen Thale, sondern das Dominikanerkloster zu Manresa.[10]) Hier begann eine neue Entwicklung für ihn, die ihm und seinem Orden als die entscheidende gegolten hat, sodass er selbst oft erklärte: Alles, was er später gewollt und geleistet, führe sich im Keim auf seinen Aufenthalt in Manresa zurück.

Wem träte nicht, wenn er Iñigo Loyola bis hierher in seiner eigenen Erzählung begleitet hat, das grosse Dichterwerk vor die Seele, in dem Cervantes die Wunderlichkeit und die Grösse seiner Landsleute geschildert hat: der Don Quixote! In der That: es liesse sich für jeden Schritt Iñigos eine Parallele mit dem sinnreichen Junker von La Mancha finden; nur dass Don Quixote ein hochsinniger Narr bleibt und Don Iñigo der Stifter einer Gesellschaft wurde, welche die Welt bewegte. Der Unterschied liegt noch mehr in den Zeiten, in die sie fielen, als an den Personen. Loyola lebte unter Karl V., als jeder Spanier hoffen durfte, das Unglaublichste verwirklicht zu sehen, und sich selber seinen Anteil an dieser Verwirklichung zu erkämpfen. Als ihm diese Aussichten durch die Kugel zu Pamplona zerstört wurden, blieb er doch unter dem Banne jener Ideen, nur dass sich jetzt dem von Ehrgeiz trunkenen Manne ein anderes Ziel wies. Cervantes aber schrieb zu einer Zeit, als eben dieser hohe Flug des spanischen

Geistes zwar noch nicht beendet aber gelähmt war; und er hat uns geschildert, wie inmitten einer gleichgiltigen Gegenwart, sich die überspannte Phantasie in ein Reich der Träume rettete.

In Manresa fing nun Ignatius — so nannte er sich fortan gewöhnlich —,[11]) das strenge Leben eines Asketen an, und bald wühlten in seinem durch diese Anstrengungen angegriffenen Körper die leidenschaftlichsten Seelenkämpfe, andere als die er schon auf dem Schlosse von Loyola durchgemacht hatte, und doch ihnen ähnlich. Nie — so berichtet er uns — hatte er Rücksicht genommen auf irgend einen inneren Vorgang, er wusste nicht, was Demut, reine Liebe und Geduld, vollends nicht, was Selbstbeherrschung sei, die auch diese Tugenden an Mass und Regel bindet; er kannte nur das eine: die Grossthaten der Heiligen und den Wunsch, mit ihnen zu wetteifern. Jetzt aber sah er sich gezwungen, sich beständig mit sich selber zu beschäftigen; und den Mann, der aller Reflexion bar gewesen, riss diese nun gewaltsam mit sich fort; sie ward ihm zum selbstquälerischen Fieber; er taumelte zurück vor dem Abgrunde, als er zum ersten Male in seinem eigenen Wesen zu lesen suchte.

Leicht weiss er freilich die erste Anfechtung zurückzuschlagen, den Zweifel, ob er die Entsagung, die er erwählt hat, auch sein ganzes Leben werde fortsetzen können; denn als alter Soldat weiss er, dass dieses Leben ohnehin jeden Augenblick zu Ende sein kann. Wohl aber stürzt ihn nun die Beichte in ein Meer von Zweifeln. Nie thut er sich hierbei genug, und ob er auch in einer Generalbeichte die kleinsten Umstände seines Lebens verfolgt, er gelangt nicht zur Ruhe. Er setzt seine Bekenntnisse schriftlich auf; vielleicht wird er so seiner Angst Herr werden. Es hilft nichts; die Zweifel kehren wieder und von Tag zu Tag spitzen sie sich zu. Er weiss wohl, dass sie seinem Vorsatze schädlich sind, dass es gut wäre, wenn er sie von sich werfen könnte; aber er findet nicht die Kraft hierzu in sich. Der Beichtiger legt ihm auf, von vergangenen Dingen nur das zu sagen, was ihm klar und deutlich ist. Aber was hilft das! — Es ist ihm alles klar und deutlich.

In seiner engen Zelle betet er täglich sieben Stunden,

geisselt sich allnächtlich dreimal, und stachelt so seine erregten Nerven nur noch mehr an. Er erzählt uns: In seiner Angst habe er laut zu Gott geschrieen: er müsse ihm helfen, da er bei keiner Kreatur Hilfe finde; keine Arbeit wolle ihm zu gross sein, wenn er wüsste, wo er ihn finden könne: „Herr zeige mir, wo ich dich finde; ich würde einem Hunde folgen, wenn er mich den Weg zum Heile führen kann.“ Bis zu Selbstmordgedanken steigert sich seine Verzweitlung; schon ist er ans Fenster getreten, um sich hinauszustürzen, als ihn der Gedanke an die Sünde, die er eben begehen will, zurückbeben lässt. Jetzt fällt ihm das Beispiel eines Heiligen ein, der, um einen Wunsch von Gott zu erlangen, sich lange der Speise enthalten hatte. Er beschliesst dies auch zu thun, und erst, wenn er sich dem Hungertode nahe fühle, etwas zu sich zu nehmen. Er nimmt das Abendmahl und fastet sodann eine ganze Woche. Von Neuem aber beginnt Vorwurf aus Vorwurf, Erinnerung aus Erinnerung zu keimen; und zuletzt erfasst ihn ein Ekel vor einem solchem Leben und der entschiedene Wunsch es zu verlassen.

Da wacht er wie aus einem Schlafe auf; er denkt wieder an seine erste Erfahrung, wie sich die verschiedenen Geister, die in der menschlichen Seele walten, erkennen lassen. Er fasst den Beschluss, einen Strich unter sein bisheriges Dasein zu machen und nie wieder etwas von früher geschehenen Dingen in der Beichte zu sagen. Von diesem Augenblicke an ist er frei von Vorwürfen und lebt der festen Ueberzeugung: Der Herr habe ihm nach seiner Barmherzigkeit verziehen.

Wie es nun in der von solchen Aufregungen durchwühlten Seele nicht anders sein kann, erfolgt bei ihm ein plötzlicher Umschlag. Die Reflexion über sich selber, die ihm bisher Qualen bereitete, erweckt nun in ihm Entzücken. Wenn er den Tag über nachgesonnen hat und dann Abends die vorher gedachten Gedanken nochmals nachdenkt, dann erfassen ihn „hohe Erleuchtungen und ungeheure geistliche Tröstungen“, so dass sie ihm die knapp zugemessene Zeit des Schlafes noch verkürzen und den regelrechten Lebensgang, den er sich vorgesetzt hat, unterbrechen. Alsbald wirft er diese Erleuchtungen von sich; er beschliesst sie zu bekämpfen und zu schlafen. — Jeder Schritt, den er vorwärts thut, ist durch

einen bestimmten Willensakt bezeichnet. „So hielt es Gott mit mir wie der Lehrer mit dem Schüler, denn dass es Gott gewesen, daran will ich nicht zweifeln“, so schliesst er den Bericht über seine Versuchungen.

Aber durchaus nicht völlig ablehnend verhielt er sich gegen alle Erleuchtungen. Im Gegenteil: in Stunden, in die sie ihm zu gehören schienen, dienten sie ihm zur Bekräftigung des Glaubens an seine Berufung. In seinen Zweifelskämpfen hatte er viel mit geistlichen Leuten geredet, aber von allen schien ihm nur eine alte Frau etwas zu lehren, die ihm sagte: Der Herr Christus müsse ihm noch erscheinen. Jetzt glaubte er, dass ihm diese Gnade zuteil geworden sei. Er sieht Christus bei der Wandlung der Hostie als weissen Strahl in diese herabsteigen; so erblickt er auch oft und lange mit den Augen der Seele Christi Menschheit. Er giebt sich dabei nicht etwa visionären Täuschungen hin, sondern sagt aus: er habe jene nur wie einen lichten Gegenstand mittlerer Grösse gesehen, an dem er nichts Einzelnes habe unterscheiden können. Und doch ist das sein ganzer Trost, es gab ihm die höchste Bekräftigung des Glaubens! Es ist seltsam, wie er rein nach Willkür oder vielmehr nach dem subjektiven Eindruck der Freude oder Trauer die gleichgiltigsten Erscheinungen zu Kundgebungen Gottes oder des Satans stempelt; denn eine andere Lichterscheinung, die ihm immer nur anfangs Freude bereitet, erkennt er schliesslich als die alte Schlange. Plötzlich erschliessen sich dann seinen wogenden Gedanken und Gefühlen die wunderbarsten Einblicke in das Jenseits. Einmal erkennt er so das Geheimnis der Dreieinigkeit; laut schluchzend bleibt er auf der Treppe stehen und kann während der ganzen Mahlzeit von nichts anderem reden als von der Dreieinigkeit. Als er am Ufer des Llobregat sitzt und in die Wellen schaut, glaubt er, dass sich ihm der ganze planvolle Zusammenhang der Welt klar und deutlich enthülle; nie, meint er, habe ihm Gott mehr zuteil werden lassen als in diesem Augenblicke. Er hat alsbald versucht, in ungelenkem Style die Enthüllungen, die ihm über die Dreieinigkeit zuteil geworden waren, niederzuschreiben.[12]) Auch ein anderes Werkchen aus jenen Tagen, einen Dialog mit der Mutter Gottes wollte man in Spanien handschriftlich besitzen.[13])

Kein Geringerer als Leopold Ranke hat die Seelenwandlungen Loyola's mit denen Luthers im Kloster verglichen. Aber er macht auch auf den ganzen Unterschied aufmerksam. Dort Luther, dem jede Erscheinung als Teufelswerk gilt, weil er nie einen Antrieb der Phantasie für eine Erkenntnis eintauschen mochte, der nur in einer unverrückbaren, ein für allemal den Menschen mitgeteilten Heilsbotschaft die Grundlage fand; hier Ignatius, für den Phantasiebilder, Erleuchtungen und willkürlich ausgelegte Erscheinungen alles bedeuten! Es ist im Wesentlichen doch derselbe Kreis von unfruchtbaren Anschauungen und Empfindungen, wie ihn alle spanischen Asketen und Visionäre pflegten, der uns auch bei ihm entgegentritt. Und doch ist Ignatius von Loyola kein gewöhnlicher Schwärmer. Er ist ein Schwärmer mit Bewusstsein. Unter den Tugenden, von denen er noch nichts wusste, als er seine Uebung zu Manresa antrat, ist ihm die wichtigste doch die Selbstbeherrschung, die jeder anderen Tugend ihr Mass setze. Diese alte Forderung der aristotelischen Ethik gewinnt bei ihm eine ganz neue Bedeutung. Selbst die Erleuchtung weist er ab, wenn sie sich nicht disziplinieren lässt, wie er späterhin alle von der Gesellschaft Jesu ausgeschlossen hat, welche sich zu frommen Empfindungen neigen, die sich der Beherrschung entziehen, da solche nur die Quelle von Irrtümern und Verblendung seien.

Für die Mystiker vor ihm sind solche schwärmerischen Entzückungen der Höhepunkt des Daseins, ist diese schauende Vereinigung mit dem Göttlichen Selbstzweck gewesen; für Ignatius waren sie nur Uebung, eine notwendige Vorbereitung für seine Thätigkeit. Schon in Manresa selber suchte er, noch ehe er mit sich selbst ins Reine gekommen war, solche Wirksamkeit auf.[14]) Er hat fortan verlangt, dass jeder, der sich ihm anschliessen wolle, sich derselben geistigen Disziplin unterwerfen müsse, die er durchgemacht hatte, dass er mit Bewusstsein und in bestimmter Reihenfolge alle jene Seelenzustände in sich hervorrufen müsse, nicht um bei ihnen zu verweilen, sondern um nach ihrem Ablauf gekräftigt zum Handeln daraus hervorzugehen. Aus seinem Aufenthalt in Manresa sind ihm die exercitia spiritualia, das Exerzierreglement des kriegerischen Ordens, hervorgegangen. „Der müsse tief in die Ab-

gründe hinabsteigen, wer sich einst in die Höhe schwingen wolle" pflegte er später zu sagen.[15])

Diese eigenen Seelenerfahrungen hat er dann gern zu Grunde gelegt, um sich diejenigen anderer zu erklären. In einem Briefe, den man wohl einen Kommentar zu den geistlichen Uebungen genannt hat,[16]) setzt er einer spanischen Nonne Teresa Rejadella ihre eigenen Empfindungen auseinander. Völliges, rückhaltloses Aussprechen verlangt er auch hier zuerst. „Niemand kann so gut die Leidenschaften zu erkennen geben, als wer sie selber duldet." Den Menschen umherzutreiben zwischen den entgegengesetzten Antrieben sei das Werk des Satans; darum müsse man immer das Gegenteil von dem thun, was er uns rät. „Wenn der Feind uns erhebt, sollen wir uns demütigen, indem wir unsere Sünde und Elend aufzählen, wenn er uns erniedrigt und herabdrückt, sollen wir uns erheben im wahren Glauben und Hoffen auf den Herrn". So thue er es selber. „Hält mir der Teufel die Gerechtigkeit vor, so sage ich gleich: Gnade, wenn er mir die Gnade, so ich im Gegenteil: Gerechtigkeit." Nach allem bleibe immer noch die schlimmste Anfechtung: wenn der Mensch sich von Gott getrennt glaubt. Gerade eine zarte Seele trifft der Feind mit dieser; ihr stellt er Sünde vor, wo keine Sünde ist, Mangel, wo Vollkommenheit ist; und kann er den Angefochtenen nicht zum Sündigen bringen, so sorgt er doch wenigstens dafür, ihn zu quälen. Um so erquickender ist dann die innere Tröstung, die alle Mühen zum Wohlgefallen, alle Arbeit zur Lust macht. Aber auch hier bleibt die „Diskretion", die Selbstbeherrschung, die Hauptsache; denn sie setzt auch der frommen Sehnsucht, wo es nötig ist, am bestimmten Punkte ihr Ziel. Die eigenen Empfindungen dem Willen zu unterwerfen, ist und bleibt für Ignatius die wichtigste Aufgabe.

Er hat später die Erörterungen dieses Briefes in eine Art System gebracht als eine Anweisung über „Skrupeln und ihre Behandlung".[17]) Von thörichten Skrupeln, die aus gleichgiltigen Handlungen abergläubisch ein Vergehen machen, will er überhaupt nichts wissen. Nur nachträgliche Zweifel, ob bei einer Handlung ein sündiger Gedanke mitgewirkt habe, möge man nach den Worten des heiligen Gregor als ein Zeichen zarter Seelen, die da eine Schuld erkennen, wo keine Schuld ist,

nachsichtig betrachten und zur Uebung jugendlicher Geister benützen. Aber auch solche Skrupeln sind im allgemeinen nur das Mittel, wodurch der Feind zarte Gemüter bedränge; darum auch hier wieder die Lehre: stets das Gegenteil von dem thun, wohin der Feind ziehe: „Man mag das Gewissen knapp halten, wenn es sich zu sehr erweitert, ihm Spielraum lassen, wenn es zu ängstlich sich zusammenzieht". Bei Skrupeln soll der Mensch seinen Geist auf Gott richten, wenn er dann vor diesem zu dem Urteil kommt, dass seine That oder sein Wort zu Gottes Ruhm diene, oder wenigstens ihm nicht entgegenstehe, dann mag er alle Zweifel niederschlagen und unverzagt handeln.

Von diesem Standpunkte aus, der in der ängstlichen Seelennot eine unbequeme Belastung für die Energie des Handelns sieht, ändert sich auch seine Schätzung der in Manresa verlebten Zeit. Noch lange wollte es ihm scheinen, dass sie für ihn „seine erste Kirche", das Lebensideal in seiner Reinheit gewesen sei, später fand er, dass er damals doch nur die Grundlinien gezogen, das Leben sie erst ausgeführt habe.[18])

Nachdem Ignatius in Manresa seinen Zweck erreicht hatte, liess er alsbald viel von seiner asketischen Strenge ab; auch äusserlich gab er die Eremitenart auf, schnitt wieder Haar und Nägel. Der Cynismus, mit dem manche Mönche in der Vernachlässigung ihres Aeusseren eine Ehre suchten, blieb ihm, dem alten Offizier, zeitlebens unangenehm; er meinte in solchen Fällen: Wer die Armut liebe, brauche deshalb nicht auch den Schmutz zu lieben. Die Armut aber in ihren herbsten Formen zu erdulden, war jetzt seine Absicht. Als er zur Ueberfahrt nach Barcelona wanderte, legte er dort die letzten Kupfermünzen, die er besass, auf eine Bank am Hafen; dann bettelte er sich auf dem Schiffe und hierauf in Italien bis Venedig durch; dazwischen beschützte er wohl auch einmal nach Art des fahrenden Ritters zwei Pilgerinnen. In Venedig selber nächtigte er unter den Arkaden der Prokurazien auf dem Markusplatze. Derselbe Mann, der so entschieden der Welt zu entsagen suchte, bewies sich aber zugleich als der Kenner dieser Welt. Wenn ihn irgend ein spanischer Landsmann mit zum Essen nahm, blieb er während der Mahlzeit still, gab nur

kurze Antworten und verfolgte um so genauer den Gang des Gespräches, um im geeigneten Augenblicke sich zum Herrn desselben zu machen, es in seinem Sinne zu lenken und ihm eine erbauliche Wendung zu geben.

Diese abwartende Methode des Gespräches, die wir übrigens nur als eine Steigerung der spanischen nationalen Gewohnheit anzusehen haben, empfahl er später wiederholt seinen Schülern: Der Jesuit, meinte er, müsste den Fremden immer den Eingang des Gespräches leicht zugestehen, den Ausgang aber für sich wahren. Er müsse sich auf die Alchemie verstehen, jegliches Metall der Unterhaltung in Gold zu verwandeln.[19])

Nach mancherlei Abenteuern gelangte Ignatius endlich nach Jerusalem. Mit der Seligkeit eines Kreuzfahrers begrüsste er die heilige Stadt; es war ihm in diesem Augenblicke, als sei es das himmlische Jerusalem, das er dort erblicke. So mächtig war noch in den Söhnen jenes Volkes, das eben erst aus dem Zeitalter ritterlicher Religionskriege herausgetreten war, die grosse religiöse Leidenschaft des Mittelalters! Es war die felsenfeste Ueberzeugung, dass hier das Ueberirdische wirklich gewesen, dass an diesem Boden noch immer ein Stück vom Jenseits hafte, es war die echte Pilgersehnsucht: den Punkt zu erreichen, an dem der Himmel die Erde berührt, — die ihn trieben. Als er mit der Karawane die Stadt wieder verlassen sollte, eilte er noch ganz zuletzt wiederum hinauf auf den Oelberg, um nochmals die Fussspuren Christi, die dieser bei der Himmelfahrt dem Felsen eingedrückt haben sollte, zu verehren. Er schenkte, um zugelassen zu werden, sein letztes entbehrliches Besitztum, ein Täschchen mit Nähzeug weg und nahm Abschied von der Stelle, an der sich zuletzt das Göttliche vom Irdischen getrennt hatte. Dann war es ihm auf der ganzen Seefahrt, als ob Jesus unsichtbar geleitend über dem Schiffe dahin schwebe.

Freilich, seine Absicht, dauernd an diesen Stätten zu verweilen und für das Seelenheil der Nächsten zu wirken, war völlig gescheitert. Er hatte aufs Aeusserste darauf bestanden, dazubleiben und dem Drucke der Türkenherrschaft zum Trotz die Ungläubigen zu bekehren. Aber er kam hierzu noch weniger als sein Vorbild, der heilige Franziskus in Egypten.

Der Provinzial der Franziskaner, der sich über diesen unbequemen und gefährlichen Missionar entsetzte, wies ihm das päpstliche Privileg vor, das jeden mit der Exkommunikation bedrohte, der gegen seinen Willen in Palästina zu bleiben versuche, und liess ihn schliesslich, obwohl er sich gefügt hatte, noch immer misstrauisch, halb mit Gewalt auf das Schiff eskortieren.[20]) Solcher üblen Erfahrungen ungeachtet blieb dieser Plan noch 14 Jahre lang das Ziel, das Ignatius sich und seinen Genossen setzte, auf das hin er die Gesellschaft Jesu gründete; und es ward so das Bindeglied, welches diesen Orden der modernen Zeit verknüpft mit den religiösen Antrieben des Mittelalters. Und noch eine andere Bedeutung hatte dieser Aufenthalt für Ignatius. Er gab seinen Gedankenbildern den unentbehrlichen festen Boden, gleichsam den landschaftlichen Hintergrund, auf dem sich die historischen Scenen abspielen, die seine Phantasie sich ausmalt. Immer dringt er in den geistlichen Uebungen darauf, dass man die volle Anschauung der Oertlichkeit der heiligen Geschichte erreiche, während man jene zu durchleben sich bemühe. Er geht von ihr aus, belebt sie mit dem Geschehen und erzeugt so jene Stimmung, zu welcher er gelangen will. Fast immer ist es die Landschaft Palästinas, die er bedarf, von der Weltschöpfung und dem Paradiese an, für welche das Blütengefilde von Damaskus die Scene abgeben muss, bis zum Weltgerichte im Thale Josaphat.

Ignatius Entschluss den Mitmenschen thätig zu helfen, der sich aus seiner anfänglichen, abenteuerlichen Idee, die Heiligen zu übertreffen, entwickelt hatte, erforderte in Europa eine andere Vorbildung, als er sie bis jetzt besass. Er beschloss sie zu erwerben. Nachdem er sich unter vielen Abenteuern durch die Kriegswirren Italiens durchgeschlagen hatte, bald für einen Spion bald für einen Tollen gehalten worden war, setzte er sich zu Barcelona auf die Schulbank unter die kleinen Knaben und fing mit den Anfangsgründen des Lateinischen an. Wieder kamen ihm während des Lernens allerlei neue Erleuchtungen über geistliche Dinge und störten ihn; und wieder, wie in Manresa beschloss er, dass diese Erleuchtungen Anfechtungen des Teufels seien, weil sie ihn in seinem Vorsatz hemmten, und er schlug sie ein für allemal nieder. In

der Frage, die damals die Gebildeten Spaniens bewegte,[21]) nahm auch er für seine Person schon damals Partei. Man hatte ihm als alten Ritter Erasmus' Enchiridion militis Christiani zu lesen gegeben. Die spanische Uebersetzung war eben damals erschienen. Aus diesem Büchlein hatte der Deutsche Albrecht Dürer die Inspiration zu dem Kunstwerk geschöpft, in dem er mannhafte, unverzagte Frömmigkeit verherrlichte, zu seinem „Ritter, Tod und Teufel". Der alte spanische Soldat aber fühlte bei der Lektüre „die Glut seines Geistes wie mit einem kalten Wasserstrahl übergossen". Er nahm das Buch nie wieder zur Hand und hat später den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu verboten irgend ein Werk von Erasmus oder seinem spanischem Ebenbild Vives zu lesen. Der Erasmische Witz und der kühle Rationalismus, der ihm zu Grunde lag, schien ihm die gefährlichste aller Verlockungen vom Pfade der unverfälschten Rechtgläubigkeit.

Schon nach zwei Jahren ging Ignatius, freilich mit einer sehr lückenhaften Vorbildung, zur Universität Alcalá über und warf sich alsbald mit Eifer auf die nötigen philosophischen Vorstudien; er arbeitete in seiner Art alle möglichen Werke der scholastischen Philosophie, Albertus Magnus, Petrus Lombardus, das eben erschienene Handbuch Soto's durch. Dabei aber verlor er seinen eigentlichen Zweck, die praktische Wirksamkeit, nie aus dem Auge. Er versuchte Genossen zu werben, und das Mittel, durch das er sie anzog und disziplinierte, sind die geistlichen Uebungen, die er damals schon im Wesentlichen ausgebildet hatte.

Immer haben religiöse Propheten bei den Frauen ihre ersten Gläubigen gefunden. Die wenigen Männer, die Ignatius damals anzog, und die noch nicht den Kreisen der Studierenden sondern den bürgerlichen angehörten, haben wohl die ersten Verfolgungen standhaft mit ihm ausgehalten, aber der Eindruck, den sie empfangen hatten, war so wenig tief, dass sie wieder abfielen, sobald ihr Meister Spanien verlassen hatte. Der Kreis vornehmer Damen hingegen, den er namentlich in Barcelona um sich gesammelt hatte, hat ihn dauernd als den Seinigen betrachtet, hat ihn unablässig unterstützt und gehalten, und wir werden noch sehen, dass ihm diese Verehrung zuletzt sogar lästig fallen sollte. Schon als er auf dem Wege

vom Monserrat nach Manresa war, hatte er eine Dame aus Barcelona, Inez Pascual, getroffen; und seine geheimnisvolle Erscheinung hatte tiefen Eindruck auf sie gemacht. In ihrem Hause, auf ihre Kosten lebte er in Barcelona; bei ihr zumal sammelte sich die fromme Gesellschaft.[22]) Ganz im Sinne dieser Damen war es, wenn er seine ersten Versuche zur Sittenreformation an einem verwahrlosten Nonnenkloster anstellte, nicht ohne dabei in unliebsame Berührung mit den verdrängten Liebhabern zu kommen. Barcelona blieb für Ignatius noch geraume Zeit der wichtigste Platz; noch im Jahre 1536 als sich das Projekt der Mission in Palästina endgiltig zerschlug, hat er daran gedacht, seine Wirksamkeit hierher zu verlegen „in die Stadt, der er besonders viel verdanke".[23])

Sobald Ignatius seine Ideen in Wirksamkeit setzen wollte, auf eigene Hand, ohne den Anschluss an eine der mächtigen kirchlichen Organisationen zu suchen, musste er auch unfehlbar mit den bestehenden Zuständen, den herrschenden Mächten zusammenstossen; und nirgends war ein solcher Zusammenstoss gefährlicher als in Spanien. Schon in Manresa soll die Art, wie er Anderen seine Erleuchtungen mitteilte, lebhaften Anstoss erregt haben.[24]) Seitdem er einen Kreis von Jünglingen, von verheirateten und unverheirateten Frauen an sich zog, um mit ihnen Exercitien anzustellen, musste der Argwohn wachsen. Die Diözese von Toledo und ganz besonders die Umgegend von Alcalá war damals, wie wir gesehen haben, der Hauptsitz der mystischen Schwärmerei, der orthodoxen wie der illuminatistischen. Eben in die Jahre, da Ignatius sich hier aufhielt, fällt die Instruktion der ersten Inquisitionsprozesse gegen die Alumbrados als solche. Neben dem Kreise der Maria Cazalla, der Franziska Hernandez und des Ortiz war der des Ignatius Loyola nur ein gleichgearteter, nur weniger ansehnlich als diese. Die Aehnlichkeiten sprangen in die Augen; die tiefgehende Verschiedenheit machte sich damals vielleicht überhaupt noch nicht äusserlich geltend. Wenigstens eine Thatsache hätte aber auf diesen Unterschied hinweisen können: Für Ignatius war die Dogmatik keineswegs wie für die Erleuchteten und Gelassenen eine gleichgiltige Sache, wenn sie auch in den Exerzitien keine Rolle spielte. Eben jetzt auf seine alten Tage zwang er seinen Kopf, der zu jeder anderen

Thätigkeit mehr begabt war als zum Lernen, sich das ganze verwickelte Gebäude derselben anzueignen. Er wollte und musste ein Theologe werden, wo die Alumbrados vor der Theologie warnten. Und über alle Erleuchtungen ging ihm, dem alten Soldaten, wohl schon damals der Gehorsam, jedenfalls aber die Selbstbeherrschung als die erste der Tugenden. Wer aber konnte bei diesem Manne, der einstweilen noch ganz Phantast schien, die Selbständigkeit eines geborenen Herrschers von der Selbständigkeit eines Revolutionärs unterscheiden!

Einmal über das andere Mal wurde er nun in Alcalà und Salamanca in die schmutzigen, dumpfen Kerker der bischöflichen Inquisition geworfen — einmal hat er 42 Tage darin gefesselt zugebracht —; jedesmal war der Ausgang sehr zweifelhaft. Zuerst hatte das Verschwinden zweier seiner Anhängerinnen, vornehmer Damen, die plötzlich eine weite Pilgerfahrt zu Fuss unternommen hatten, berechtigtes Aufsehen erregt; dann waren es die Mönche eines Klosters, die ihn selber zu freundschaftlicher Disputation eingeladen hatten, welche ihn der Inquisition angaben und auslieferten. Ignatius bedurfte seiner ganzen Klugheit, um sich loszuwickeln.[25]) Auf die übliche erste Frage, ob er jüdische Gebräuche halte, konnte er freilich mit Stolz auf die Reinheit seines baskischen Blutes hinweisen;[26]) gefährlicher war das Kreuzfeuer, in das man ihn über seine Predigten und die Exercitien nahm. Er lehnte es ab, was man ihm zugeschrieben hatte, dass er in der Weise der Apostel umherziehe und das Evangelium predige; nur im Kreise von Familien, die ihn zum Essen einlüden, rede er von der Hässlichkeit der Sünden, der Würde der Tugenden und empfehle dabei die Uebung bald der einen, bald der anderen Tugend. Seine dogmatische Rechtgläubigkeit bewies er durch eine Auslegung des ersten Gebotes, die seine Richter zufrieden stellte. Wo es ihm an der Zeit schien, trat er auch einmal energisch auf. Als ihm eines der Tribunale hinsichtlich seiner mangelhaften theologischen Bildung verbot, zu definieren, was Todsünde und lässliche Sünde sei, ehe er nicht noch mehrere Jahre studiert habe, protestierte er feierlich: Unüberwiesen sei ihm der Mund verschlossen, der Weg seinen Mitmenschen zu helfen versperrt worden. Es hatte ihm freilich auch nicht an mächtiger Fürsprache gefehlt. Er selber giebt an, dass er von

vom Monserrat nach Manresa war. I
Barcelona, Inez Pascual, getroffen; u
Erscheinung hatte tiefen Eindruck au
Hause, auf ihre Kosten lebte er in
sammelte sich die fromme Gesellsc
dieser Damen war es, wenn er
Sittenreformation an einem verwa
stellte, nicht ohne dabei in unli
verdrängten Liebhabern zu komm
natius noch geraume Zeit der wi
1536 als sich das Projekt der
zerschlug, hat er daran geda
zu verlegen „in die Stadt, der

Sobald Ignatius seine Ide
auf eigene Hand, ohne den
kirchlichen Organisationen z
bar mit den bestehenden Zu
zusammenstossen; und nir
stoss gefährlicher als in S
Art, wie er Anderen sei
Anstoss erregt haben.[21])
lingen, von verheirateten
zog, um mit ihnen Exer
wachsen. Die Diözese
Umgegend von Alcalá
der Hauptsitz der m
wie der illuminatisti
sich hier aufhielt, fü
prozesse gegen die A
der Maria Cazalla
war der des Ign
weniger anschulei
die Augen; die tie
vielleicht überhau
eine Thatsache
können: Für I
die Erleuchtete
sie auch in d
seine alten

besucht worden
sich für ihn.
für ihn. die
mittlerin am Hofe
Hofmeisterin des

ser gefahrvollen Zeit.
sen durch eine etwas
en des kastilianischen
ar. auszeichnen wollen.
Anhängern bereits den
tzt gebot man ihm, sich
d er sah sofort ein, wie
hatte er sich schon von
nsorden losgerungen; nun
heit der äusseren Tracht
sprechend in den Konstitu-
der Jesuit überall die orts-
wohlanständiger Weise ohne
ndsatz der modernen Männer-
auszuzeichnen, für seine
zweifelhaft auch hiermit ihren
Er befahl es seinen Schülern,
n die Gesellschaften und in den
en und einen jeden mit zeit-
ützten" sagen höchst offen die

Ignatius Loyola es war, mussten
Hindernisse nur spornend und
waren es, die er einst in seinen
Natürlich aber war es auch, dass er
ob er nicht besser thäte, seinen ori-
geben und sich einer der bestehenden
anzuschliessen. Es schien ihm, dass
Anlass zum Handeln und Dulden
er einmal durchaus Mönch werden, so
sich nicht einen recht strengen und vor-
einen recht zügellosen und verwahrlosten
Aber er schlug diese Gedanken nieder;

[illegible] trieb ihn vorwärts, dass er etwas Neues wolle, [illegible]schaft, die ganz der That gehöre und sich für [illegible]bilde, die dem Wohle des Nächsten sich widme [illegible]Zwang einer Regel auf sich zu nehmen, welche alle [illegible] äusseren Dinge ordene.

Spanien war jetzt, obwohl es zu einem eigentlichen [illegible]sprozesse gar nicht gekommen war, doch seines [illegible] nicht mehr. Es war sein Glück, dass er nur in der [illegible]der Bischöfe und nicht der staatlichen Inquisition ge[illegible] war. Denn diese hätte ihn in jener Zeit ihres ersten [illegible] gegen die Konventikel der Alumbrados wahrscheinlich [illegible] so billigen Kaufes davongelassen. Sie hatte es im Brauche, auch wo sie keine Verurteilung verhängte, doch keine Freisprechung zu verfügen sondern noch eine Verwarnung zu geben und eine Art von Polizeiaufsicht eintreten zu lassen. Auf die Dauer würde Ignatius diesem Schicksal nicht entgangen sein; und wer einmal in den Kerkern der Inquisition gesessen, dem hing in den Augen des Spaniers ein Makel an. Noch lange Jahre hindurch fand sich Ignatius Loyola gehemmt durch die Meinung, die ihm überall voranging: er sei ein verurteilter Ketzer und sein Bild sei statt seiner in Spanien verbrannt worden.

Er wandte sich nun Paris zu, der Universität, die noch immer den Anspruch erhob die katholische Welt durch die Autorität ihrer Lehre zu beherrschen. Wenn irgendwo, so musste es ihm hier gelingen, einen Kreis von Jünglingen um sich zu sammeln, die verstanden, was er wollte, die sich ihm bedingungslos hingaben. Im Vaterlande hatte der Prophet nichts gegolten; nur die kleine Schaar der Frauen in Barcelona blieb ihm unverbrüchlich treu. Noch aber war das Evangelium, um das er seine Jünger zu scharen gedachte, nichts als das Manuskript seiner Exercitia spiritualia.

Worin besteht nun dieses wunderliche Buch, das die Jesuiten so oft und so entschieden als den Behälter ihres Geistes bezeichnet haben, das sie verehren wie eine Offenbarung, die Ignatius nicht durch sich selber gefunden habe, die ihm vielmehr unmittelbar von Gott und der heiligen Jung-

15*

frau zuteil geworden sei, dieses Buch, das den unerhörten Anspruch erhebt, die Menschengeister zu modeln nach einer bestimmten Form, und das — was unerhörter ist — Jahrhunderte hindurch diesen Anspruch hat durchführen können? — Und wie verhält es sich zu seinen Vorgängern und zu gleichzeitigen Erscheinungen?

Wie Wandern, Wettlaufen und ähnliche Uebungen den Körper ausbilden, so erklärt Ignatius in der Einleitung, lasse sich auch die Seele vorbereiten und tauglich machen, um alle ungeregelten Affekte aufzuheben und nach ihrer Aufhebung den Willen Gottes in der Einrichtung des eigenen Lebens zu finden — sagen wir, dasselbe durchaus vernunftgemäss zu gestalten. Die Mittel der Ausbildung sind „geistliche Uebungen". Man hat nie daran gezweifelt, und die Jesuiten haben es sogar mit besonderer Vorliebe betont, dass es die Grundsätze der militärischen Ausbildung waren, die Ignatius hiermit auf die geistige Welt übertrug. Gleich die erste Bedingung ist, dass diese Uebungen nicht nach Belieben von einem Einzelnen angestellt werden dürfen, wie etwa der Einsiedler um Seelenkämpfe zu bestehen, sich zurückzieht, und wie es Ignatius in Manresa noch selber gethan hatte. Es ist vielmehr erforderlich, dass dieselben einexerziert werden von einem, der sie selbst öfters durchgemacht hat, und der sie völlig beherrscht. Ein solcher Leiter nimmt zu dem Uebenden in gesteigertem Masse dieselbe Stellung ein wie der Beichtiger zum Beichtkinde. Beim Uebenden wird unbedingt zum günstigen Erfolg der Uebungen der Wunsch erfordert, dass sein gesammter Seelenzustand dem Meister nicht nur einmal eröffnet werde sondern während der ganzen Zeitdauer in jeder Schattierung vor dessen Augen liege. Es ist nicht etwa nur die Sünde und die Anfechtung, die diesem darzulegen sind, sondern ebenso jeder tugendhafte Antrieb, jeder Gedanke, jedes Phantasiebild. Da alles in diesen Uebungen auf die Reflexion ankommt, so muss diese noch durch das Aussprechen gesteigert werden; das Bild seiner Seelenbewegung soll nicht nur dem Uebenden klar, es soll auch dem Leiter völlig durchsichtig sein.

Auf Seiten des Exerzitienmeisters bedarf es der durchdringenden Kenntnis jenes Andern, der ihm seine Seele zur Behandlung überlässt. Sein eigenes Verhalten soll freilich zu-

wartend sein; er darf nicht fremde Empfindung in jener Seele erzeugen, sondern soll nur den Ablauf der selbständig erwachten Gefühle in bestimmter Weise regeln. Deshalb kommt ihm zunächst zu, getreu den jedesmaligen Geschichtsinhalt jeder Uebung zu überliefern, also Scenen wie die Weltschöpfung, Christi Leben und Leiden anschaulich zu erzählen. Wenn sich ihm das Gemüt seines geistigen Pfleglings nicht freiwillig erschliesst, so darf er sich nicht in dasselbe eindrängen, aber doch soll er suchen seine Bestrebungen und Gedanken zu ergründen. Zur Beurteilung giebt ihm Ignatius nur seine eigene alte Erfahrung: die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Geistern, den freude- und den trauerbringenden an die Hand. Hierauf soll der Meister den Schüler die vorgeschriebene Bahn lenken, jedes fremde Element aus seinem Gedankenkreise ausscheiden und die hierzu geeigneten Mittel in Anwendung bringen. Dabei soll er mild und sanft verfahren: die gewaltsamen Erschütterungen, die in den Uebungen selbst eine grosse Rolle spielen, dürfen nicht von ihm ausgehen.

Seiner abwägenden Klugheit ist es anheim gestellt, ob der ganze Kreis der Uebungen oder nur ein Teil davon durchgemacht werde, ob man bei einigen Vorstellungen länger verweile als bei andern. Der Zweck der Uebungen ist zwar immer derselbe: die Kräfte der Seele auszubilden und ihre Schwächen, die Leidenschaften, zu heben; aber je nach den Gemütsanlagen, dem Lebensberufe, der Bildung, bisweilen auch, wenn sich der Uebende nur zu einem einzelnen Entschluss die nötige Geistesklarheit und Ruhe verschaffen will, je nach den äusseren Umständen wird die Anwendung verschieden ausfallen. Schon Ignatius hat deshalb den Uebungen später eine eingehende Gebrauchsanweisung beigefügt, in der die Bedürfnisse des Staats- und Geschäftsmannes ebenso wie die des Geistlichen und die des Jesuiten selber genau abgewogen werden. Es sind in ihr Uebungen beschrieben, die neben dem gewöhnlichen Lebensgang in wenigen Stunden der Sammlung einhergehen, und solche, die eine völlige Zurückgezogenheit für viele Wochen beanspruchen. Später haben dann die Jesuiten diese Gebrauchsanweisungen in unglaublich spitzfindiger Weise ins Einzelne ausgesponnen.

Zuerst ist eine allgemeine, dann eine ins Einzelne gehende Selbstprüfung bestimmt, die Seele für die nachfolgenden Uebungen in die nötige Verfassung, in die Stimmung der völligen Gottgelassenheit zu versetzen. Jeden Tag ist sie zu wiederholen und dreimal täglich hat sie einzutreten. Sie ist die begleitende Gegenprobe für den Erfolg des geistlichen Experimentes.

Die Ausbildung, das eigentliche Ziel, bezieht sich nun ganz vernunftgemäss auf die Gesamtheit der Geisteskräfte. Der innige Zusammenhang aller Erscheinungen des geistigen Lebens entgeht Ignatius durchaus nicht, und er muss wünschen, dass die eine seelische Kraft immer durch die andere gefördert werde. Es soll dies in der Weise geschehen, dass mit dem Gedächtnis begonnen werde. Dieses fasst die Erzählung eines Ereignisses auf oder erinnert sich an Vergangenes, ohne dass zunächst eine Erregung des Gemütes hiermit verknüpft wäre. Gleich darauf aber soll die Phantasie — Ignatius nennt sie gleich den Mystikern den Intellekt, was seine Auffassung der Verstandesthätigkeit kennzeichnet — eingreifen, jedoch nicht eine regellose sondern eine ganz bestimmte, zwar glühende aber der Herrschaft des Willens unterworfene Einbildungskraft. Sie soll völlige Anschauung leibhaft und lebendig, von der Wirklichkeit kaum zu unterscheiden, hervorrufen. Ignatius geht hier so weit, dass er, wo er die Anschauung der Hölle verlangt, ganz methodisch das Ohr, den Geruch, den Geschmack, das Gefühl nach einander zwingen will, das Geheul, den Gestank, die Bitterkeit, die Feuersglut in wirklicher Empfindung sich vorzuzaubern. Wo es sich um unkörperliche Vorstellungen handelt, für die keine bestimmte Oertlichkeit gefunden werden kann, soll dennoch eine solche konstruiert werden. So geschieht es bei der Betrachtung der Sündhaftigkeit des Menschen. Hierbei soll vermöge der Einbildungskraft unsere Seele sich selber wahrnehmen, wie sie verstrickt ist in einem dem Untergang geweihten Körper, wir sollen uns den Menschen vorstellen, wie er in einem Jammerthale unter stumpfsinnigen Bestien ein Leben der Verbannung führe.

Wenn nun in solcher Weise die Sache ganz zum Eigentum des betrachtenden Geistes geworden ist, dann erst wird die rasche Anwendung auf die eigene Person gemacht; jetzt

erst kommt der Affekt ins Spiel, sei es Erschütterung, sei es Erhebung; und aus ihm geht alsbald der Willensentschluss, die Krönung des menschlichen Geisteslebens hervor. Ignatius hätte ihn ja auch in den Anfang der Uebung setzen können; mit Absicht aber schiebt er ihn ans Ende; so allein erscheint er ihm genügend vorbereitet.

Dies ist die psychologische Anschauung, die Ignatius seiner Praxis zu Grunde legt und folgerichtig in jedem einzelnen Falle durchführt. Wie er aber mit unerbittlicher Berechnung des Ursprungs und der Weiterentwicklung der Empfindungen dieses System ausbaut, das zeigt ihn erst als den Meister der Seelenkunde, wie er es durch die genaueste Selbstbeobachtung geworden war.

Auf vier Wochen sind die vollständigen Uebungen berechnet. Die erste gehört der Betrachtung der Sünde, wie eine solche auch in Manresa die erste Zeit seiner Seelenkämpfe ausgefüllt hatte. In der soeben geschilderten Weise ist der Engelsturz und der Sündenfall durchzumachen; an sie schliesst sich eine gleichsam einleitende Ekstase: ein Gespräch mit dem gekreuzigten Christus. So soll es geführt werden, wie ein Freund zum andern spricht, oder auch wie der Diener zum Herrn.

In dem Gefühle, so vor das Ewig-Göttliche getreten zu sein, erhebt nun der Uebende die Selbstanklage, nicht eine leidenschaftliche sondern eine besonnene. Während er seine Sünden aufzählt und wiederholt, darf er keinen Nebenumstand vergessen; er muss noch einmal die Sünde durchmachen, wie sie war, nur dass an Stelle des Wohlgefallens, das sie begleitete, die Reue eintritt. Aus dieser Erwägung, die doch immerhin blos negativ und deshalb unfruchtbar ist, sprosst alsbald der positive Gedanke: Was bin ich Armseliger verglichen mit der Menschheit? Was ist diese Menschheit verglichen mit den Chören der Seligen und der Engel? Was sind diese, was ist die ganze Schöpfung im Vergleich mit Gott dem Schöpfer selbst? Und nachdem der Gedanke bis zu dieser Höhe sich aufgeschwungen, muss er sich wieder herabstürzen zu der tiefen Verderbnis und ganzen Jämmerlichkeit des eigenen Ich. Mit dem äussersten Ekel soll ich mich betrachten „als ein Geschwür am Körper der Menschheit, eine

Pestbeule, aus der der Eiter der Sünde, der Ansteckungsstoff der Laster fliesst.“

Kaum ist aber diese Selbsterniedrigung vollzogen, so strebt der Geist auch schon wieder den Flug zum Ideal an. War es vorher die allumfassende Grösse der Gottheit, so sei es jetzt ihre vollkommene Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, zu der sich von der menschlichen Nichtswürdigkeit das Denken aufschwingen soll.

Nun ist der Anschauung genug! Der Geist ist hin und her geworfen worden von den Höhen zu den Tiefen, die Ekstase darf eintreten, sie darf, wie Ignatius sich ausdrückt, „losbrechen aus der gewaltigen Erschütterung der Leidenschaft im Aufschrei, in der Verwunderung, wie alle diese Geschöpfe — dabei ist ins Einzelne zu gehen —, mich so lange ertragen und am Leben erhalten haben, wie die Engel, die das Schwert der göttlichen Gerechtigkeit führen, mich mit Gleichmut geduldet, beschützt, mit ihrem Rate unterstützt haben, wie die Heiligen für mich eingetreten sind, wie der Himmel, die Sonne, der Mond, alle Gestirne, alle Elemente und die Geschlechter der Lebewesen, statt die verdiente Strafe an mir zu vollziehen, mir gedient haben, wie sich die Erde nicht aufgerissen und mich verschlungen, die Hölle mich nicht zu ewiger Qual aufgenommen hat.“ Wiederum hat ein Gespräch, das dem Dank für die unendliche Güte Gottes, der mein Leben bis zu diesem Tage erhalten hat, Ausdruck giebt, zu folgen, und der einfache Entschluss der Sünde zu entsagen endet die Uebung.

Nach dieser gewaltsamen Erschütterung muss eine Pause eintreten. Die nächsten zwei Uebungen sind Wiederholungen gewidmet, nur dass der Uebende in ihnen jetzt vor Allem auf Marias Fürbitte hingewiesen wird. Nachdem bisher die äussersten Grenzbegriffe der göttlichen Hoheit und der menschlichen Niedrigkeit festgestellt sind, kommt endlich zum Schluss der Woche diejenige Uebung, welche den dogmatischen und psychologischen Abschluss für die Erkenntnis der Sünde geben soll: die Veranschaulichung der Hölle. Nirgends hat sich die krasse südliche Phantasie so eng mit der kühlen, verstandesmässigen Methode verschmolzen wie in dieser Uebung. Während alle Schrecknisse dieser unbarmherzigen Idee durchzukosten oder geradezu zu durchwandern sind, soll fortwährend mit

Christus, als mit dem Begleiter geredet werden; es soll der Grund, weshalb alle diese Seelen zur Verdammnis gestürzt sind, klar erfasst und Gott schliesslich für die Errettung gedankt werden.

Von dieser Wanderung durch Himmel und Hölle wird beim Beginn der zweiten Woche der Uebende plötzlich in die aufregendsten Scenen des Diesseits versetzt, in eine Scene, die den Jesuiten als Männern des praktischen Lebens besonders wichtig war, weil sie den Uebergang bildet vom blossen Schauen zur Berufung, zur That. Durch die Vorstellung des irdischen Kaisers, der von seinen Getreuen unbedingten Gehorsam fordert, ihnen die höchsten Ruhmesziele setzt, ihre Liebe und Begeisterung erweckt, in dessen Hand irdische Ehre und irdische Schmach gelegt ist, wird die Phantasie zuerst beflügelt; wenn nun diese echt spanische Empfindung zum Höhenpunkte gesteigert ist, soll sie sofort durch sich selbst, d. h. durch eine noch höhere Steigerung, vernichtet werden: Wenn jener irdische König solches Gehorsams würdig ist, wie viel mehr der himmlische, der uns anredet: „Mein Wille ist es, mir die Weltherrschaft zu erobern, und wenn ich mir alle Völker unterworfen, in den Glanz meines Vaters zurückzukehren. Wer mir folgen will, der muss sich auch meiner Disziplin unterwerfen." Dieser König verschmäht es auch nicht, seinem Gefolge in Aussicht zu stellen, dass es seine Ehren mit ihm teilen werde; und seine Ansprache vermag die im Gefilde von Jerusalem versammelten Schaaren zum unbedingten Treueide an ihn und seine glorreiche Mutter zu begeistern. In gleicher Weise wird etwas später das Heerlager Satans im babylonischen Felde vorgestellt.

Von hier ab schlagen die Uebungen einen anderen Gang ein. Es ist jetzt die Lebensgeschichte Christi von der Verkündigung an bis zur Auferstehung und Verklärung, die sie behandeln. Uralt, denn mit dem Christentum selber entstanden, ist die Auffassung des Lebens als einer Nachfolge Christi. Sie war in jeder Hinsicht der Mittelpunkt der christlichen Ethik. Denn sie allein bot vom religiösen Standpunkt aus die Möglichkeit, die Moral nicht nur in ihrem Ursprung sondern auch in ihrer tagtäglichen Ausübung über den irdischen Boden emporzuheben und sie an das Ueberirdische zu knüpfen; durch

das Beispiel Jesu wurden diese irdischen Pflichten und Tugenden zum Göttlichen erhoben. Dieselbe Auffassung waltete in der schlichten Pflichterfüllung wie in der verzückten Schwärmerei. Die Mystik orthodoxer wie ketzerischer Art hatte sich zumal dieser Vorstellungen bemächtigt, seitdem der heilige Franziskus in der Nachfolge Christi so weit gekommen, dass er sogar dessen Wundenmale empfangen hatte, und die Dominikaner ihm bald Katharina von Siena hierin an die Seite gestellt hatten. Die Passionsgeschichte geistig und womöglich auch körperlich zu durchleben, war seitdem beinahe zum Merkmale aller ekstatischen Heiligen geworden. Was bei jenen Sache einer besonderen göttlichen Begnadigung war, das machte jetzt Ignatius zur Sache des Willensentschlusses; und auch hier wieder ist das Zusammenwirken der verschiedenen Geisteskräfte, ist der Aufbau und die Einteilung des Stoffes so genau berechnet, dass gewiss jede nur etwas erregbare Natur, die sich in gutem Glauben den Uebungen hingegeben, bis zur Halluzination getrieben wurde. In der dritten Woche, die ausschliesslich der Betrachtung der Leidensgeschichte Christi gewidmet ist, erreicht selbstverständlich auch die Anspannung des Geistes ihren Gipfelpunkt.

Immer jedoch ist dieses bis zur Verzückung getriebene Schauen für Ignatius nur die Vorbedingung für die Läuterung des Willens von den Schlacken der Leidenschaften. Deshalb bietet jede einzelne Uebung den Anlass, eine bestimmte Tugend, den Gehorsam, die Armut, die Demut, die Liebe auszubilden; und so fest verlässt sich Ignatius auf die Unfehlbarkeit seiner Mittel, dass er ausdrücklich bestimmt: von der Bekämpfung einer störenden Leidenschaft durch die betreffenden Mittel sei nicht eher abzulassen, bis sie wirklich überwunden sei. Um zu erkennen, ob dies geschehen, wird die genaueste Buchführung angeordnet. Beim Aufstehen muss der Uebende sich jedesmal die Sünde oder den Einzelfehler klar machen, von dem er sich zu befreien wünscht; am Nachmittag soll er die Stunden des Tages daraufhin mustern, wie oft er wiederum jener Anfechtung verfallen ist, und ebenso am Abend. Die Anzahl der Fälle wird in ein Schema eingetragen, und daraus wird von Tag zu Tag mit der Genauigkeit eines Kalkulators der jeweilige Sittlichkeitszustand berechnet.

In derselben Weise ist alles geordnet, die Zeit jeder einzelnen Uebung, die immer nur wenige Stunden des Tages in Anspruch nimmt, die Nebenbeschäftigungen, die Abfolge der einzelnen Gedanken. Streng ist darauf zu sehen, dass nicht etwa eine fremde, wenn auch noch so schöne Empfindung den vorgeschriebenen Gang durchbreche, dass nicht etwa, wo der Jammer der Sünde oder der Schmerz des Todes durchzukosten ist, schon vorzeitig der Trost der Erlösung und der Auferstehung eintrete.

Diese militärische Schulung des Herzens und des Willens ist das ganze Geheimnis der exercitia spiritualia: Sie bestehen im absichtlichen, bewussten Hervorrufen von Gedanken und Gefühlen, die auch sonst, aber in ungeregelter Weise, den Menschen ergreifen, und ebenso im bewussten Abschliessen derselben. Hiermit soll der Mensch zum Herren seines Geistes, zumal seines Willens, gemacht werden. Da alles, was in diesen Uebungen vorkommt, nicht Selbstzweck sondern nur Vorbereitung ist, so darf auch während derselben keinerlei Entschluss gefasst werden, der über die bezeichneten allgemeinen Vorsätze hinausginge. So verdienstlich auch ein Gelübde sein mag, es soll doch — so bestimmt Ignatius — keines Giltigkeit haben, das in erregtem Zustande während der Exerzitien abgegt worden ist. Es hätte ja geheissen, den eigentlichen Zweck — den Einfluss der Affekte auf die Entschlüsse zu vernichten — völlig durchkreuzen, wenn er dies zugelassen hätte. Dieses Buch ist nicht ein Werk der Schwärmerei, wie man oft geglaubt hat; es ist vielmehr die Aufhebung der Schwärmerei durch sich selber.

Unwillkürlich fühlt man sich hierbei daran gemahnt, dass einst Aristoteles der Tragödie das Ziel gesetzt hatte: sie solle den Menschengeist befreien von den Leidenschaften, indem sie dieselben anregt, sie sich aber auch in schöner Weise abwickeln lässt. Ist es doch auch bei Ignatius nur ein grosses Trauerspiel, das Weltdrama von der Schöpfung bis zum Untergang mit dem tragischen Mittelpunkte der Erlösung, das er sich vor dem Auge des Zuschauenden abspielen, an dem er ihn wie eine mithandelnde Person Anteil nehmen lässt.

Eben hierin liegt Ignatius Loyola's Verurteilung. Den alten Asketen und seinen Zeitgenossen den Mystikern war es

doch wenigstens mit ihrer Schwärmerei heiliger Ernst; sie fühlten sich unwiderstehlich von ihr ergriffen; für sie besass dieselbe volle Wahrheit. Dem Stifter des Jesuitenordens aber und seinen Jüngern ist selbst das Heilige nur ein Mittel zum Zweck. Heilig ist dasjenige Gute, dessen Macht der Mensch sich nicht entziehen kann. Gewiss war für Ignatius der ganze Kreis von Vorstellungen, den er in den Uebungen benützt, ein heiliger; dass er ihn trotzdem der Willkür zu unterwerfen suchte, dass er ihn zu einer blossen Schulübung des Geistes machte, die ihren Zweck nicht in sich selber trägt, musste ihn auf die schiefe Bahn treiben, auf der selbst der höchste Schwung des Gemütes zur Unsittlichkeit verkehrt wurde, zu dem Punkte, auf dem das Sittliche — mag es immerhin noch Gottes Wille und Befehl genannt werden —, zum blossen Spiele der Empfindung aufgelöst wird. Unläugbar sind die Ziele, die Ignatius zunächst jener Ausbildung setzt, sehr hohe: Die christlichen Tugenden einerseits, die Befreiung des Willens, der nur noch der Stimme der Vernunft gehorchen soll, andrerseits; auch jenen Seelenzustand, den er als den vollkommenen betrachtet: die Gottgelassenheit des Gemütes, die den Dingen an sich — sogar Krankheit und Gesundheit — keinen Wert beimisst, werden wir nicht schlechthin verwerfen dürfen; denn dass sie nicht zu quietistischer Ruhseligkeit ausarte, dafür war durch die unbedingte Wertschätzung des thätigen Lebens schon gesorgt. Das alles ändert aber nichts daran, dass der Weg, der zu diesen Zielen führen sollte, ein Irrweg war.

Eins aber muss man zugeben, nämlich dass sich Ignatius mit den Grundgedanken der geistlichen Uebungen sofort einiger der mächtigsten seelischen Antriebe seiner Zeit bemeistert hat; und dass er dies zu thun vermochte, weil er sie selber in sich erlebt hatte. Wir sprachen es schon aus: Ignatius hat die Mystik aufgenommen aber dadurch überwunden, dass er ihr wiederum die Richtung zur That gab. Die geistlichen Uebungen sind dem „Gebet der Seele“ so nahe verwandt, dass man sie beinahe eine Abart desselben nennen möchte, aber Ignatius vermied mit grosser Geschicklichkeit alle Fallen, die hier nicht nur der Orthodoxie sondern auch der Thatkraft gestellt waren. Im Sinne der heiligen Teresa, die zwar die Gesellschaft Jesu bewundert und vielfach ihren Einfluss erfahren aber niemals

selber die Exercitien angestellt hat und überhaupt wesentlich zur Gruppe der älteren Mystiker gehört, würden die geistlichen Uebungen noch immer zur untersten Gattung des Gebetes gehören; denn sie beruhen ganz auf Anstrengung, auf bewusstem Willensentschluss. Wenn der Geist auch zum Flug in die Unendlichkeit entlassen wird, so wird er doch strengstens wieder auf den Boden der Wirklichkeit zurückgerufen, alles auf die eigene Person angewandt. Das Individuum soll nicht zerfliessen, es soll sich zusammenraffen.

Auch die Mystiker betrachteten freilich das geistige Gebet als Uebung, um zum Zustand der Gelassenheit zu gelangen, auch sie redeten von einer Berücksichtigung aller Geisteskräfte und teilten diese gerade so ein wie Ignatius; auch sie empfahlen wenigstens zum Teil, die Empfindungen an die Vorstellung äusserer Geschehnisse anzuknüpfen und gaben Vorschriften und Regeln bis ins Detail. Hier aber ist Ignatius zunächst in Berechnung der psychologischen Vorgänge seinen Zeitgenossen weit überlegen, sodann sind seine Forderungen ganz verschiedene; von der körperlichen Askese sieht er noch weit mehr ab als der mit ihm gleichzeitig schreibende Osuna, dafür verlangt er jenen pünktlichen, geistigen Gehorsam, die Unterwerfung unter ein fremdes Auge, die Uebung jeder einzelnen Tugend, wo dem Mystiker die Vereinzelung geradezu als ein Abfall erscheint. Die Gelassenheit aber, der er zustrebt, ist nicht thatenlos wie die der Mystiker, sondern nur leidenschaftslos. Nur auf die Betrachtung des Ueberirdischen beschränkte sie Lainez, wenn er von Ignatius sagte: In göttlichen Dingen verhalte er sich mehr passiv als aktiv. Ribadeneira[29]) hat sie gewiss ganz in Ignatius Sinne als eine ἀπάθεια bezeichnet — treffender wäre wohl noch im antiken Sinne das Wort ἀταραξία gewesen — die nicht eine Freiheit vom Affekt bedeute, welcher vielmehr das Wesen der Seele ausmache, sondern nur eine Befreiung des Affektes von jeder stürmischen Erregung.

Wie weit Ignatius bei der Festsetzung der Exercitien durch Handbücher der Mystik beeinflusst worden ist, muss eine offene Frage bleiben. Sie hat den Jesuiten viel Aergernis und Kopfzerbrechen bereitet.[30]) Bald nach 1600 trat der Bischof Antonio Yepes in seiner Chronik des Benediktinerordens mit der Behauptung hervor: Ignatius habe in Manresa das Exercitatorium

des Benediktiners Garcia Cisneros kennen gelernt, sich selber nach ihm geübt und sie seinem Exercitienbuche zu Grunde gelegt. Er berief sich nicht nur auf die Aehnlichkeit sondern auch auf eine Tradition, die in den Klöstern des Monserrat noch nicht erloschen sei. Diese Entdeckung machte auf den ältesten, noch lebenden Freund Loyolas, seinen Biographen Ribadeneira, doch solchen Eindruck, dass er in einem Brief von 1607 wichtige Punkte einräumte: Aller Wahrscheinlichkeit nach habe Ignatius das Buch in Manresa kennen gelernt, es habe ihm bei den Anfängen seines besseren Lebens genützt, und er sei vielleicht von seinem Beichtvater Chanones danach unterrichtet worden; auch habe er wohl den Titel jenes Werkes für das seinige entlehnt. Allein die Verschiedenheiten in der Behandlung seien bei mancher Aehnlichkeit des Stoffes doch so gross, dass an eine eigentliche Entlehnung nicht zu denken sei.

Yepes hatte gegen Ignatius keinen Vorwurf erheben sondern nur für seinen Orden einen Teil des Ruhmes beanspruchen wollen. Trotzdem war den Jesuiten sein Angriff um so empfindlicher, da eben damals die Heiligsprechung ihres Ordensstifters ins Werk gesetzt wurde. Bei dieser war es ein Haupttrumpf, die Exercitia als unmittelbare Offenbarung auszugeben, da sie, wie sich der Bericht der Rota im Kanonisationsprozesse ausdrückt, zu einer Zeit geschrieben seien, als der selige Vater noch durchaus ungebildet und litterarisch unwissend war, so dass man zu dem Geständnis gezwungen sei, dass diese Erkenntnis und Erleuchtung eher übernatürlich eingeflösst als von ihm erworben worden sei." Doch hat sich erst, als etwas später[31]) der Abt Constantin Gaëtani, der von der fixen Idee besessen war, alle bedeutenden Männer oder hervorragenden Leistungen dem Benediktinerorden zu vindicieren, die Ansicht des Yepes sich zu eigen machte, eine lebhafte Kontroverse entsponnen, bei der die Bücher beider Parteien zeitweise auf den Index kamen. In der Sache selbst werden wir Ribadeneira Recht geben. Cisneros Exercitatorium hat Ignatius höchstens das Gerüst gegeben; weder die wichtigsten Vorstellungen, welche Ignatius bei dem Uebenden hervorrufen will, noch die Grundauffassungen sind in ihm enthalten; wir wissen ja aber, dass die Idee und viele Einzelheiten solcher Uebungen damals Gemeingut der Mystik waren.

Weit tiefer greift jedenfalls der Einfluss eines anderen, allgemein bekannten Buches, der Nachfolge Christi des Thomas a Kempis. Ignatius hat sie schon in Manresa kennen gelernt; es war seitdem sein Gebrauch, täglich ein Kapitel daraus zu lesen. Auch in seinen späteren Jahren war sie das einzige Buch, das beständig auf seinem Tische lag; er sah in der Verbreitung des Werkchens seine Aufgabe; als er Pedro Ortiz nach Monte Cassino begleitete, nahm er so viel Exemplare mit, als sich Mönche dort befanden. Er liess sie sogar „zu grosser Erbauung" durch seinen Schüler Frusius in Verse zum Schulmemorieren bringen.[32]) In seiner drastischen militärischen Weise meinte er wohl: „Sie sei unter den Büchern, was das Rebhuhn unter den Braten, der wahre Wadenmuskel des Geistes."[33]) Eine „Nachfolge Jesu" in anderem, südlich-spanischen Sinne, nicht die, welche der sanfte, beschauliche Niederländer gemeint hatte, ist der Hauptinhalt auch der Exercitia spiritualia. So mögen höchst verschiedenartige Geister einmal einander berühren und bestimmen.

Damals aber, als Ignatius in Spanien und auch noch als er in Paris Jünger für seine Uebungen warb, sind diese wohl überhaupt noch nicht im Einzelnen ausgebildet gewesen. Er gab selbst an: sie seien ihm allmählich entstanden, indem er jedesmal eigene Erfahrungen, die ihm auch nützlich für andere erschienen seien, in ihnen niedergeschrieben habe. Der Kreis dieser Erfahrungen war damals noch nicht abgeschlossen. Jedenfalls war es einstweilen noch sein Zweck, die Uebenden in ein Gelübde zu verstricken. Dieser Versuch hat ihm hier wie dort vielerlei Unannehmlichkeiten zugezogen. Vielleicht ist noch mehr auf diese als auf eine psychologische Erwägung die Ungiltigkeitserklärung aller während der Uebung abgelegten Gelübde zurückzuführen. Freilich, wer mochte so genau entscheiden, ob ein solcher Entschluss im erregten Zustand während, oder im gelassenen nach der Uebung gefasst war. Jedenfalls sind gerade die bedeutendsten Mitglieder der Gesellschaft durch die Exercitien zugeführt worden, sodass Ribadeneira geradezu erklärt: ihnen sei die Stiftung der Gesellschaft überhaupt zuzuschreiben. Später (1549) trat an Ignatius die Aufforderung heran, die Gelübde zu erlauben. Er lehnte eine ausdrückliche Anerkennung ab ohne jedoch

dieselben zu verbieten. Er hatte eine Formel aufgestellt, wonach der Uebende sich durch ein einfaches Versprechen zum Eintritt in die Gesellschaft bereit erklärt, ohne sich zu ausdrücklichen Gelübden zu verpflichten.

Vor Allem schliessen die Uebungen in ihrer jetzigen, fertigen Gestalt jede schärfere Askese aus: Man soll nicht während derselben hungern und sich schwer geisseln; die Vorbereitung, die sie gewähren, ist anderer, ist geistiger Art. Jm Jahre 1521 hatte sich aber Loyola sicherlich noch nicht so weit von der alten Mönchspraxis losgelöst, so wenig als es der Bannerträger des Mysticismus Osuna zur gleichen Zeit gethan hatte. Ihn selbst ergriff von Zeit zu Zeit noch die alte, abenteuerliche Stimmung, in der er die Thaten der Heiligen, mit denen er wetteifern wollte, als Kraftstück der Selbstpeinigung verstand: So ist er noch einmal im Winter barfuss von Paris nach Rouen in drei Tagen gelaufen. Auch von seinen ersten Genossen hat er damals noch ähnliche Proben verlangt. Wenn er ihnen glühend von dem erzählte, was er selbst bestanden, so suchten Leute wie Peter Faber ihm gleich zu kommen, sich auch eine Woche lang der Speise zu enthalten und mit ihm in ähnlichen Kraftstücken der Entsagung zu wetteifern. Und Ignatius verlangte das; er schenkte ihm keine Stunde.[34]) Aber auch Lainez, bei dem doch das intellektuelle Leben immer überwog, und der einen schwächlichen Körper besass, musste als er das erste Mal die Uebungen anstellte, drei Tage völlig fasten, fünf weitere durfte er nur Wasser und Brod zu sich nehmen und während der ganzen Zeit trug er das härene Gewand.[35]) Freilich konnten schwere Krankheiten Ignatius schon damals belehren, dass er seinem ohnehin schwachen Körper nicht ungestraft solche Leistungen zugemutet hatte. Er wusste jedenfalls bei seinen Anhängern Unterschiede zu machen. Schon in dem ersten erhaltenen Briefe vom Jahre 1525[36]) warnt er seine Freundin Inez Pascual vor zu scharfer Askese. „Sie möge“, schreibt er ihr, „das Lob des Herrn um so mehr allem anderen vorziehen, je weniger er Euch befiehlt, Werke zu thun, die zur Abmattung und Schädigung Eurer Person gereichen, sondern er will vielmehr, dass Ihr in Freude in ihm lebt und dem Körper die notwendigen Dinge zuführt.“ Immer war ihm die Askese das, was ihr Name ursprünglich besagt: Uebung, Kraftprobe, nicht

Selbstzweck. Auch dies verband ihn mit der zeitgenössischen Mystik.

Noch einer anderen Richtung kam Ignatius mit seinen geistlichen Uebungen entgegen. Seit dem Beginn der Neuzeit war zu den sittlichen Idealen des Mittelalters ein weiteres hinzugetreten: Der Mensch müsse sich zum Herrn seiner selbst, zum vollendeten Individuum ausbilden. Ignatius nahm es auf; aber er that dies, ohne doch in den Egoismus zu verfallen, der jener Richtung stets nahe gelegen hat; er wollte ja wirken zum Wohle der Mitmenschen. Nicht aus der Hand der Humanisten hat er diesen Grundsatz empfangen, sondern er hat ihn eingesogen als spanischer Militär. Für einen solchen war beides vereint: Ausbildung und Unterordnung; er begeisterte sich für beide. Für die gebildeten Kreise Europas, denen längst die individuelle Ausbildung zum Gegenstande theoretischer Ueberlegung geworden war, hatten, so weit sie katholisch blieben, diese Uebungen viel Anziehendes. Es war ihnen hier eine Möglichkeit gegeben, wieder fromm zu werden, wie die Zeit es erforderte, und doch nicht ungebildet; ja diese Uebungen und die, welche sie anpriesen, versprachen sogar, ihnen zu einer weit höheren Herrschaft über ihr ganzes geistiges Dasein zu verhelfen, als es alle klassische Philosophie und alle humanistische Bildung hätten thun können. „Endlich sind die Meister der Affekte gefunden worden“ rief Cochläus, der humanistische Gegner Luthers aus, als Peter Faber, Ignatius ältester Schüler, ihm die Exercitien mitteilte.[37]) Wer aber im raschen und heftigen Impuls die Gewähr der Mannhaftigkeit und Thatkraft erblickte, wie der Altspanier Melchior Cano, dem mussten im Gegenteil diese Uebungen als eine Verweichlichung der Seele erscheinen.[38])

So haben dann wirklich die Jesuiten, wie es ihr Meister Anfangs gethan hat, überall, wo sie hingekommen sind, festen Fuss dadurch gefasst, dass sie ihre Uebungen anstellten, und hierbei haben sie sich nicht mit gleichgiltigen, ungern nur mit schwärmerischen Personen abgegeben; immer sind es gebildete und hochstehende Leute gewesen, die sie auf solche Weise fesselten. Wenn Anfangs Ignatius, als er es mit seiner Wirksamkeit nur eben erst versuchte und mit seinem Material nicht allzu wählerisch sein durfte, hiermit nicht so genau nahm, so

hat er in seinen späteren Briefen um so öfter eingeschärft, dass den nicht besonders Ausgewählten nur die Uebungen der ersten Woche mitgeteilt werden sollten. Gerade diese enthält die grössten seelischen Erschütterungen, aber auch nur diese und nicht die Präparierung der Seele zu einzelnen Tugenden, also auch nicht die spezialisierte Bekämpfung der Leidenschaften; sie gelangt nur wie andere mystische Anweisungen auch bis zum Zustand der Gelassenheit, also der allgemeinen, passiven Empfänglichkeit.

In einer Anweisung zum Gebrauch der Exercitien aus seinen letzten Lebensjahren meint er sogar: Für gewöhnliche Laien, Männer wie Frauen, genüge es, wenn sie zu diesem Zwecke täglich eine Stunde in der Kirche zusammenkommen und die Uebungen bis zur Generalbeichte durchmachen. So könne man vielen zugleich diese Wohlthat spenden. Damit war freilich zu Gunsten einer populären Wirksamkeit in die Breite das Wesen der Exercitien, das doch ganz in der individuellen Seelenbehandlung lag, aufgegeben.[39])

Hören wir, in welcher Weise Ribadeneira, der auch hier die Absichten seines Lehrers und Freundes genau wiedergiebt, die Exercitien empfiehlt.[40]) Er beklagt die Menge verfehlter, unzufriedener Existenzen, die sich neuerdings geltend machen. Um eine bestimmte Lebensart zu wählen gehöre die grösste Ruhe, Vernunft und Gelassenheit, während man jetzt die Wahl dem Willen der Eltern, dem Zufall, der Begierde überlasse. Hinterher könne man den einmal erwählten Beruf weder mit Freude festhalten noch mit Anstand aufgeben. Das würde alles besser sein, wenn die Menschen der natürlichen Ordnung der Dinge folgten und nur den Zweck als Zweck, die Mittel aber nur als solche, nur in Beziehung auf den Zweck ansehen und anwenden wollten. Das können die geistlichen Uebungen leisten, indem sie jeden eingewurzelten Affekt, der das reine sachliche Urteil trüben könnte, ausrotten.

Dem Fremden wurde gleichsam von dem Geheimmittel etwas abgelassen, dessen sich die Mitglieder des Ordens ständig bedienten. „Man solle sich nicht wundern", erklärte Ignatius gegen das Ende seines Lebens; dass er die Mitteilung der Exercitien so eng abgrenze, aber sie seien der eigentümliche

Besitz der Gesellschaft und der beste Weg zum Beitritt, auf dem sie ihre bedeutendsten Mitglieder gewonnen habe.[41]) „Vermittelst der Exercitien hat unser heiliger Vater in sich selber die Heiligkeit ausgeprägt; mit demselben Mittel wird auch derselbe Geist seinen Söhnen verliehen werden", pflegte Petrus Canisius zu sagen. Ignatius selber hat immer die Uebungen als die eigentliche Erziehung des Jesuiten betrachtet, eine Erziehung, die nie aufhören dürfe, zu der man immer wieder zurückkehren müsse: „Diese Uebungen", pflegte er zu sagen,[42]) sind unsre Waffen, denen Gott die höchste Wirksamkeit für die Unternehmungen in seinem Dienste verliehen hat." „Er wollte", berichtet Miron, der Mann, den er selber für den geeignetsten fand, den Orden in die Bahn seiner unverfälschten Sinnesart einzulenken, wo er einmal aus ihr gewichen war, „er wollte uns niemals einen anderen Styl oder eine andere Art zu beten lehren, noch gestatten, dass eine solche unter uns Platz griffe. Er wollte, dass diese Uebungen die erste Schule des Geistes seien, mit der sich den Unseren die Form des religiösen Lebens einpräge. Und wenn jemand schwach im Geiste wurde, stellte er ihn hierdurch wieder her und lieh ihm Kraft."

Keine andere Art des Gebets wollte er dulden, wie der Mystiker nur das Seelengebet als solches anerkannte. Das ganze geistige Leben seiner Schüler sollte sich also in den Bahnen bewegen, die er in den Exercitien vorgezeichnet hatte, diese selber sollten nur die Kraft steigern und zusammendrängen, welche sich auch täglich geltend machte. Wieder giebt uns hier Miron den besten Aufschluss über Ignatius Ansichten:[43]) „Die Meditation und die Zurüstung des Geistes, meinte er, müsse der Natur, die allzu üppig sei, gleichsam die Hände binden. Dazu gehöre beständige Selbstprüfung, Rechenschaft von allen Gedanken, Worten, Thaten. Noch grösser sei der Nutzen, wenn zwei Freunde sich wechselseitig beobachteten, oder wenn man einen einzelnen Fehler unter der Obhut eines Genossen so bekämpfe, dass man ihm Morgens und Abends genaue Rechenschaft von der Selbstprüfung gebe.„

Ignatius selber war von der Unfehlbarkeit dieser seiner Mittel fest überzeugt; wo sie versagten, schrieb er die Schuld immer nur der ungeschickten Anwendung zu. Und doch musste

offenbar bei allen denen, die Anlage zu dauernder Schwärmerei hatten, der eigentliche Zweck verfehlt werden. Wie in späteren Zeiten die immer spitzfindiger gestalteten Exercitien sehr häufig den religiösen Wahnsinn im unmittelbaren Gefolge hatten, so geschah es hin und wieder schon damals. Schon i. J. 1536 wusste ein Vertrauensmann aus Barcelona Ignatius nach Paris von solchen Erscheinungen zu berichten, die sich bei übenden Nonnen eingestellt hätten. Ignatius aber erklärte hierauf nur: „Dann müsse dieser Gottesdienst noch nicht richtig vollzogen worden sein.“[44]) Freilich hielt er selber nur wenige seiner Genossen für diese künstliche Seelenbehandlung befähigt, und selbst einige von diesen nur für die Mitteilung der Exercitien der ersten Woche. Solchen liess er aber auch in der Gestaltung des Einzelnen weit mehr freie Hand, als es später üblich war. Faber z. B. brachte den Vergleich des eigenen Lebens mit dem Christi schon in der Woche der Vorbereitung, um den sündigen Menschen durch den Abstand zur Reue zu führen.[45]) Ja er hatte sich sogar noch eine Art Ergänzung der Exercitien zurecht gemacht, in der er das Leben und Leiden Marias ebenso wie in jenen das Christi als Gegenstand der Nachempfindung zu Grunde legte. Bobadilla, den man geradezu einen Missionar für die geistlichen Uebungen nennen möchte, der aber auch gern etwas abweichende Wege ging, machte sich eigene Exercitien zurecht, die nur auf einige Tage verteilt waren, die wohl im wesentlichen Inhalt aber nicht im Gang und in der Reihenfolge, was doch für Ignatius die Hauptsache war, mit denen seines Meisters übereinstimmten.[46]) — Doch das waren Ausnahmen; Alles in Allem beruhte in der Einheit des Reglements auch die Einheit der Disciplin, und nur in dieser auch die Wahrscheinlichkeit des Erfolges.

In Paris begann für Ignatius eine neue Reihe von Lehrjahren. Es waren für ihn die folgenreichsten unter allen. Der Spanier sah sich hier in eine fremde Welt versetzt; er musste an dieser Universität, die noch immer ein Inbegriff aller Nationen war, seine Kenntnis der Völker, der Menschen und der Verhältnisse erweitern.

Als er Anfang 1528 nach Paris kam, war der Glanz der alten Hochschule, die sich die Mutter der Weisheit nannte, bereits etwas verblichen. Stolz bezeichnete sie sich selber, so oft sie mit weltlichen oder geistlichen Obrigkeiten über ihre Privilegien stritt, als „die erste aller Universitäten, nicht nur dieses Königreiches sondern der Erde“; aber der Hohn der Humanisten, die sie keck zur „Mutter der Dummheit“ umgetauft hatten, und die Verachtung der Reformatoren, die sich gar nicht mehr bekümmerten um die Art Wissenschaft, die hier gelehrt wurde, und um die hochmütigen Professoren-Machtsprüche, die ihnen von hier kamen, gruben ihr allmählich den Boden in der öffentlichen Meinung ab. In der ganzen Schaar der magistri nostri war kein Mann von Weltruf. Aber dennoch war die Pariser Universität noch der Mittelpunkt der katholischen Wissenschaft, wie sie es gewesen war, als ihr Kanzler Gerson das Konzil zu Constanz geleitet, und schon früher, als der grösste ihrer Lehrer, Thomas von Aquino, das philosophisch-dogmatische System der Kirche durchgebildet hatte. Ihr Aufbau war derselbe geblieben: dieser wunderlich komplicierte Organismus, der sich aus fast selbständigen Teilen zusammensetzte, und doch als Ganzes von einem lebhaften Gemeingefühl beseelt war. Und seit Jahrhunderten waren auch die Gegensätze dieselben zwischen den einzelnen Nationen und zwischen den einzelnen Abteilungen innerhalb dieser, zwischen den Kollegien, deren Zahl noch immer schwankte, zwischen allen Fakultäten untereinander und wiederum den drei oberen mit der Artistenfakultät, zwischen den einzelnen Orden und zwischen Orden und Gesamtuniversität, zwischen dieser und dem Bischof, den städtischen Behörden, dem Parlamente — um von den üblichen kleinen Reibereien mit der Abtei Saint Germain en Laye und von der gelehrten Differenzen der Professoren unter sich ganz zu schweigen.

Da wollte die schottische Nation nicht mehr einbegriffen sein in der deutschen, da beanspruchten die „achtbaren Kollegien“ schroffer als je ihr Monopol, da verlangte die Artistenfakultät, dass nur aus ihrer Mitte des Rektor gewählt werde, da lagen seit fünfzig Jahren die Dekretisten mit den Vertretern des Civilrechts in Streit über die Abgrenzung ihrer Lehrthätigkeit, da wollten die Kleriker keine verheirateten Vertreter des

Kirchenrechts mehr dulden; da schalt man alle Augenblicke über Eingriffe in die akademische Gerichtsbarkeit, das eifersüchtig bewahrte Palladium der Freiheit, und musste doch ebenso oft die eignen Zwistigkeiten der Entscheidung des Parlaments unterbreiten, da erhob sich grosser Skandal, wenn ein ehrgeiziger Bischof auf Schleichwegen zur Würde eines Konservators gelangen wollte. Der kleine Ehrgeiz hatte hier ein freies Feld. Es halfen alle Vorsichtsmassregeln bei der Rektorwahl nichts; man hatte doch immer wieder zu klagen, dass Umtriebe und gewaltsame Eindrängung den Ausschlag gegeben hätten, oder man sah sich einer zwiespältigen Wahl gegenüber. Wer möchte diesen Knäuel der grossen Gelehrtenrepublik entwirren! Das alles nahm die Gemüter der Tausende von Studenten und Lehrern wohl in Beschlag, das schien Leben und Bewegung und war doch nur ein resultatloses Spiel menschlicher Leidenschaften.

Waren nun diese auf- und abgehenden Wogen des Universitätslebens seit Jahrhunderten die gleichen geblieben, so brachte die neue Zeit aber auch Kämpfe, die weit tiefer gingen; und eben das Jahrzehnt von 1525—35 gehörte zu den stürmischsten und folgenreichsten für die Pariser Universität. Noch hatte sie sich bisher von aller Ansteckung durch den Humanismus frei gehalten; die alte Methode, der Unterrichtsgang, der durch Jahrhundertelange Uebung bestimmt war, hielt noch fest. In den Reihen der Universität selber zweifelte niemand an ihrer Vortrefflichkeit; aber neben sie traten jetzt Männer der neuen Bildung, die berühmter und einflussreicher als alle Doktoren der Sorbonne waren. Der grosse Philologe und Jurist Wilhelm Budäus war der Erasmus Frankreichs. Er breitete seine schützende Hand aus über alle, die sich der griechischen Gelehrsamkeit befleissigten und Angriffe um ihretwillen zu erdulden hatten. Alle, die zur humanistischen Fahne schworen, blickten auf ihn als ihr Oberhaupt; ein Spötter wie Rabelais und ein Schwärmer wie Postell konnten beide in der Verehrung für Budäus wetteifern. Bei dem König aber, der auf seinen Besitz stolz war, vermochte in wissenschaftlichen Angelegenheiten sein Wort alles. Unbequem genug fiel er den Theologen; doch er wusste ein leidliches Verhältnis zu ihnen zu bewahren, während der andere grosse Gelehrte Frankreichs,

Jakob Faber von Étaples, bereits als offner Gegner betrachtet und gefürchtet wurde; denn die Anwendung der philologischen Methode auf die Theologie und die selbständige Uebersetzung der Bibel waren durchaus unvereinbar mit der Scholastik der Sorbonne. Von Deutschland aber drängten täglich bedenklicher der Einfluss der neuen Lehre und, was den Pariser Magistern ungefähr ebenso verhasst war, derjenige des grossen Rotterdamers.

Mit Begeisterung hatte die Schwester des Königs, Margaretha, vielleicht die bedeutendste Frau in diesem Jahrhundert bedeutender Frauen, sich der Renaissancebildung hingegeben, und gleich ihren italienischen Freundinnen gab sie dieser Bildung sofort eine entschiedene Wendung auf die religiösen Probleme, nur dass die lebhafte Französin sich nicht so ganz durch die Beschäftigung mit ihnen ausfüllen liess wie Vittoria Colonna's sinnende Natur. Bei ihr fand Faber in seinem Alter die Zufluchtsstätte, nachdem sie ihm früher in allen Anfechtungen, denen er sich ausgesetzt sah, schliesslich immer zum Siege verholfen hatte; ihr Name ist wie mit der Geschichte der Litteratur so mit derjenigen der Reformation Frankreichs untrennbar verknüpft. Auf ihren Bruder aber, dessen beste und schwächste Seite zugleich die liebenswürdige Zugänglichkeit war, übte ihre persönliche Gegenwart, aber auch nur diese, immer den stärksten Einfluss, so dass das unablässige Auf- und Abschwanken Franz's I. in dieser Epoche seiner Regierung zum grossen Teil hier ihre Erklärung findet. Binnen Kurzem fand der Humanismus und die religiös-versöhnlichen Bestrebungen auch in dem angesehensten Kirchenfürsten und Staatsmann Frankreichs, dem Bischof du Bellay von Paris und seinen Brüdern mächtige Gönner.

Allen diesen offnen oder versteckten Gegnern konnte die Pariser Universität die Macht der bestehenden, privilegierten Institutionen und zugleich eine Popularität entgegensetzen, die der vornehmen italianisierenden Philologie ebenso wie der verdächtigen deutschen Ketzerei völlig mangelten. Was wusste der Pariser Bourgeois — er schrieb in dieser Zeit schon Tagebücher — viel von dem grossen Budäus? Aber was die stolzen Professoren und Syndici der Sorbonne betrifft, davon versteht er genau Rechenschaft zu geben. Man hat nicht den Eindruck,

als ob die grosse Korporation, die so tief von ihrer ewigen Notwendigkeit durchdrungen war, an Gefahren, die ihr Dasein bedrohten, geglaubt habe. Aber schon das empfand man lästig, dass man sich angesichts aller dieser Gegner einigen Zwang auferlegen musste und nicht mehr über allerlei gewagte Probleme harmlos und gefahrlos disputieren konnte. I. J. 1525 kassierte die Regierung solche bedenkliche Thesen für eine grosse Disputation mit einer Begründung, die darauf hinauskam: die Zeiten seien zu solchem Spielen mit dem Feuer nicht angethan.

Viel tiefer gingen die wirklichen Sorgen. Gegen Luther hatte sich die Sorbonne mit der äussersten Verachtung ausgesprochen, die ihr alsbald reichlich wiedergegeben wurde. Seitdem hegte man einen unauslöschlichen Hass gegen ihn. Nirgends verfolgte man leidenschaftlicher selbst die geringsten Spuren seiner Lehre. Nirgends fanden Ketzerverbrennungen auf so frivole Vorwände hin statt wie in Paris. Selbst ein so verklausuliertes Lob, wie der Ausspruch des Hieronymus über Origines: „Niemand habe in dem, was er recht gesagt, besser, in dem, was er falsch, verwerflicher geredet", schien, auf Luther angewendet, durchaus ungehörig. Ein besonderes Dekret, strotzend von Gelehrtenstolz, erliess die Sorbonne gegen das Lesen der heiligen Schriften in der Volkssprache. Gerade die seichtesten Gründe, die aber deshalb der Mittelmässigkeit zu allen Zeiten eingeleuchtet haben, werden von ihr vorgebracht: die Skandalisierung des groben Volkes, das hinter die Feinheiten allegorischer Auslegung nicht kommen könne, durch das hohe Lied, und was dergleichen mehr ist.

Dass er trotzdem die Uebersetzung der Bibel gelobt, ihre Verbreitung gefordert habe, wurde dem armen Berquin, dem Freunde des Erasmus, zum besonderen Verbrechen angerechnet. Berquin wird man nur sehr bedingt zu den Reformatoren rechnen können; er ist vielmehr der leidenschaftlich-enthusiastische Vorkämpfer des Humanismus und darum der Feind der Scholastik und des Volksaberglaubens. Zwischen ihm und der Sorbonne galt es einen Kampf auf Tod und Leben. Damals war Erasmus noch der Ansicht, dass er nun und nimmer, was auch kommen möge, für seine Person einen solchen Kampf aufnehmen werde: „Dein Feind stirbt nicht,

eine Fakultät ist unsterblich", hatte er warnend dem Freunde geschrieben. Zu wiederholten Malen hatte Margarete Berquin den Verfolgungen der Theologen entrissen; er hatte dann — wie solcher Wechsel unter Franz I. nichts Seltenes war — wieder die Gunst des Königs genossen und war im Palaste aus- und eingegangen. Zuletzt (1525) wussten die Gegner doch die Gelegenheit rasch zu nützen, um ihn zu verderben. Eben erwartete Erasmus noch ein angekündigtes Schreiben Berquins, als ihn die Nachricht von der Hinrichtung des Unglücklichen traf. So vorsichtig er sich in solchen Fällen zu äussern pflegte, diesmal gab er doch in seinen Briefen deutlich zu verstehen, dass es sich bei diesem überhasteten Verfahren, bei dem man dem Verurteilten jegliche Apellation abgeschnitten hatte, um einen Justizmord handle, um eine Professorenrache, die sich mehr gegen den Humanisten als gegen den Ketzer richte.

Die Verketzerung des Humanismus in der Person seines Hauptvertreters, eben des Erasmus, bildete während der nächsten Jahre die Lieblingsbeschäftigung der Hochschule. Ignatius Loyola, der sie jetzt bezog, konnte sich hierbei auf bekanntem Boden wiederfinden. Der Beherrscher der Sorbonne, Beda, ihr Syndikus, war während des Prozesses Berquin mit der nicht misszuverstehenden Forderung aufgetreten, die Ketzerei in ihren Quellen aufzusuchen; man war mit Eifer dieser Anregung gefolgt. Erasmus selber glaubte den Zusammenhang zu durchschauen, in dem diese Verfolgung mit dem Feldzug, stünde, den die Scholastiker in Spanien gegen ihn eröffnet hatten. Er nahm jetzt endlich den Handschuh auf. In keiner seiner vielen Fehden hat er sich zugleich klüger und tapferer gehalten als in dieser, die in seinem Auge doch wohl die wichtigste von allen war.

Er warnte, ehe er angriff; er zeigte den Gegnern, wie thöricht sie gegen ihr eigenes Interesse verstiessen: „Was ist schädlicher zum Siege, als die ins Lager Luthers zu stossen, die von ihm abweichen, und die, wenn sie ihm zustimmten, die ganze Tragödie wieder von Vorne beginnen lassen könnten! Durch Gehässigkeiten dieser Art ist Arius zum Häresiarchen gemacht, Tertullian von der Kirche abgedrängt worden, fing Wiclef an ein Feind der Kirche zu werden. Die Aufgabe der

Theologen ist es, die Ketzer zu heilen oder sie zu überführen. Aber das heisst: Ketzer machen, nicht sie überführen, das heisst nicht den lutherischen Brand stillen, sondern Oel ins Feuer giessen." — Gewiss eine grossartige Weise, sich selbst in seiner historischen Stellung zu erfassen, wie sie nur einem so objektiven Kopf in jenem Zeitalter möglich war, aber welches Sakrileg in den Augen der Orthodoxie, die Erzketzer Arius und Wiclef zu Lasten eben der Orthodoxie zu schreiben!

An die Sorbonne selber schrieb Erasmus mit kluger Wahrung der ehrerbietigen Formen, weche die mächtige Korporation beanspruchte; aber der Inhalt ist nicht weniger entschieden. Er will noch nicht glauben, dass ein Verdammungsurteil gegen ihn ergehen würde: das würde ja eine Steinigung kein Richterspruch sein —; aber wenn auch: ob hundert Richter sagen, ein Becher von Erz sei von Gold, er bleibt deshalb doch von Erz!

Auch hier, gerade so wie in Spanien, hielt man sich übrigens mehr an die Aussenwerke und Vorposten der Thätigkeit des Erasmus als an ihren Kern. Man war bange geworden durch den wachsenden Einfluss, den die Colloquien bei Alt und Jung im Sturm errangen. Nichts ist gelehrten Körperschaften zu allen Zeiten so unverständlich und darum auch so peinlich gewesen als der Scherz. Gegen dieses geistreichste und lebensvollste Werk der Renaissancelitteratur also fuhr man das schwere Geschütz der Censuren auf. Geschmacklos wie der Angriff war auch das Urteil: „Die Jugend, die man mit Butter und Honig pflegen müsse, nähre sich in diesen Zeiten an solchen Speisen und werde dadurch zum Gebet und Heiligenkultus träge und lässig gemacht". Mit solchen Gegnern hatte ein Erasmus leichtes Spiel; die wahren Motive hatten sich hier doch gar zu sehr blosgestellt: „Herrlich! so siegt die Frömmigkeit", ruft er höhnisch, „so triumphiert die katholische Kirche! Diese Leute missbrauchen die Gewalt, die ihnen von Fürsten und Päpsten zur Unterdrückung der Ketzerei gegeben ist, zur Rache für ihre privaten Schmerzen und zur Unterdrückung der Wissenschaften, die sie selber nicht gelernt haben." Von diesen pedantischen Köpfen, die nur zum Hass der schönen Wissenschaften und zur Störung der öffentlichen Ruhe geboren seien, wendet er sich nach Humanistenart an jene Stelle, bei der er

eine höhere Macht und ein höheres Verständnis erblickt, an den König selber. Und nicht ohne Erfolg; denn das Prunken mit ihrer wissenschaftlichen Allgewalt, wie es die Pariser Universität von jeher liebte, war zu keiner Zeit mehr hohler Schein als damals.

Im Schos dieser vielgestaltigen Korporation selber war zu den ererbten Gegensätzen ein neuer hinzugekommen: die Artistenfakultät, ihrem Wesen nach die beweglichste, dem Neuen zugänglichste, erschloss sich endlich auch ihrerseits den humanistischen Einflüssen. Damit geriet sie wieder einmal in Gegensatz zu den Theologen. Der alte Anspruch jener, dass die Schwesterfakultät, die es nie vergessen wollte, dass sie eigentlich das Ganze bedeute, sich mit der Rolle der Magd begnügen solle, gewann neue Bedeutung. Im Jahre 1534 kam es nach langen Verhandlungen zu einer sogenannten Reformation der Artisten. Sie fiel nochmals im Sinne der strengsten Scholastik aus. Der ausschliessliche Gebrauch der Aristoteles wird eingeschärft und die Uebergriffe der Grammatiker, d. h. der Philologen, werden zurückgewiesen: „Sie sollen sich lieber in ihren Grenzen halten und die Dialektik den Dialektikern überlassen". Um so eingehender wird das äussere Verhalten der Studierenden geregelt: das Misstrauen gegen die neuen Lehren hat diese Bestimmungen eingegeben. Nicht nur, dass keine Lutheraner an der Universität geduldet werden sollen, sondern es sollen auch heimlich die Jünglinge befragt werden, ob unter ihnen einige ungesittete seien, welche Bücher mit verdächtigen Meinungen besässen und andere zu ihrer Meinung zu ziehen versuchten.

Es war auf längere Zeit hin der letzte Sieg, den die Theologen über die Philologen errangen. In jenen Streitigkeiten hatten die Artisten der höheren Fakultät die Anklagen reichlich wiedergegeben. I. J. 1530 hatten sie ihr bereits vorgeworfen, dass sie die Evangelien und die Doktoren der Kirche, Cyprian, Chrysostomus, Hieronymus, Augustin bei Seite lasse und irgend eine sophistische, moderne Dialektik lehre — eine tödliche Beleidigung für die Männer, die sich zu Thomas und Petrus Lombardus bekannten. Als die Theologen von den Artisten genauere Auskunft über diese Vorwürfe zu haben wünschten, erhielten sie dieselbe nur zu deutlich: „Die Pariser

Universität sei bisher allen fremden Nationen aus keinem anderen Grunde zum Spotte gewesen. Mit der Sophistik und Dialektik habe es Gott nicht gefallen, sein Volk zu erretten.* Die Artisten verlangten Besserung; und sie sahen sie der Ueberzeugung aller Gebildeten jener Tage gemäss nur im philologischen Studium. In Zukunft solle, so verlangten sie, kein Theologe graduiert werden, er sei denn genügend in den alten Sprachen bewandert.

Man mag billig zweifeln', ob die Mehrzahl der Artisten wirklich so durchaus mit humanistischem Geiste erfüllt waren, wie es nach solchen Aeusserungen scheinen könnte, jedenfalls aber adoptierten sie willig die neue Richtung, weil sie dadurch sich selber zur Geltung verhelfen konnten. Sie hatten den Hof, alle gebildeten Weltleute, den König selber hinter sich. Franz I. wies auf diese Gutachten hin, als auch er immer und immer wieder in diesen Jahren entschiedene Reformen verlangte. Im Jahre 1529 hatte er eben für das Studium der Ursprachen der Bibel das College royal mit vier Professuren eingerichtet; Budäus und du Bellay waren dabei seine Berater gewesen. Auch in einzelnen Kollegien begann man den humanistischen Unterricht zu verbessern. Im Kollegium der heiligen Barbara veranlasste der Rektor, der Portugiese Govea, seinen Freund, den Schotten Buchanan, den sprachlichen Unterricht zu übernehmen. Damals hat wahrscheinlich auch Ignatius Loyola als Mitglied dieses Kollegiums die Lehre des Mannes genossen, der das humanistische Oberhaupt seines Vaterlandes und neben John Knox sein Reformator werden sollte. Freilich war Buchanan mit seinem Lehrauftrag unzufrieden genug; in seinen dichterischen Klagen über denselben und in seinen Invektiven gegen die Franziskaner lebt ein Nachhall jener Streitigkeiten zwischen den unzufrieden vordrängenden Artisten und den erbgesessenen Theologen.

Mit kleinen Konzessionen glaubte sich die Theologie zunächst abfinden zu können. Schon 1530 wurde beschlossen, dass niemand, der nicht altes und neues Testament gehört habe, zu den akademischen Würden zugelassen werden solle. Im Uebrigen aber rüstete sie sich selber zum Angriff. Der streitbare Beda richtete 1533 einen Angriff auf jene vier philologischen Professoren, etwas respektvoller als er sonst zu

thun pflegte, um den König nicht direkt zu verletzen. Er erklärte vor dem Parlament: er fürchte, dass jene Gelehrten, die nichts von Theologie verstünden, durch ihre Art des Uebersetzens und Interpretierens der Autorität der Vulgata Abbruch thäten und ebenso wie Erasmus und Faber der Universität unheilbare Wunden schlügen. Er beantragte daher, sie endlich zu verpflichten, sich durchweg der Vulgata anzupassen und keine Dinge zu sagen, die der lutherischen Sekte günstig seien. Man sieht, wie er mit einer gewöhnlichen Gelehrtenfinte für seinen Antrag Stimmung machen wollte, indem er als etwas Selbstverständliches Abweichungen von der Vulgata und lutherische Meinungen mit einander verband. Ein solches Ansinnen war nach der alten Auffassung, derzufolge Lehrmeinungen Korporationsangelegenheiten waren, nichts Ungewöhnliches; auch der Prokurator des Königs konnte bei allem Lobe, das er den philologischen Professoren spendete, nur immer versichern, dass sie mit ihrer Sprachkritik keineswegs die Theologie meistern wollten und dürften.

Unterdessen bereitete sich alles zu einem heftigeren Zusammenstoss vor; denn immer enger verflocht sich die humanistische mit der religiösen Angelegenheit. Margarethe von Navarra hatte im Anfang des Jahres 1533 ihren Prediger Gerard Roussel mit nach Paris gebracht. Roussel war nichts weniger als eine aufreizende Natur, und in Italien würde er sich wahrscheinlich zu Contarini und Pole gehalten haben; hier aber wirkte sein Auftreten wie eine Kriegserklärung gegen die Sorbonne, je öffentlicher die Gunst Margarethens und ihres Gatten war, je zahlreicher grade die gebildete Pariser Gesellschaft zu seinen Predigten strömte. Die Sorbonne, der man damals nachsagte, sie wolle sogar durch völlige Unterdrückung der Buchdruckerkunst ihr geistiges Monopol aufrecht erhalten, ging von Instanz zu Instanz, um Roussels Verhaftung oder Ausweisung durchzusetzen. Sie sah sich überall abgewiesen.

In solchen Fällen haben die Pariser Theologen immer von dem nicht versagenden Mittel ihrer Popularität Gebrauch gemacht; ihr Gelehrtenstolz hat sie nie verhindert, die Massen zu bearbeiten. So geschah es auch jetzt. Schon beim Bischof du Bellay hatten sie eine Aufforderung an das Volk beantragt, damit jeder, der in Predigten eine ketzerische Meinung wahr-

nehme oder argwohne, eine Denunciation einreiche. Jetzt, Beda an der Spitze, begannen sie das Volk mit wilden Predigten aufzuhetzen, den König und seine Schwester selber öffentlich als Begünstiger der Ketzer anzuklagen. Die Stimmung der Masse wurde von Tag zu Tag bedenklicher. Pamphlete, Karikaturen, Farcen drängten einander. Ein solcher wilder Aufruf in Versen fordert die Stadt Paris auf, ohne Weiteres sich von den Ketzern zu befreien mit dem Refrain:

Au feu au feu Dieu l'a permis.

Clement Marot, der Schöpfer der neueren französischen Lyrik, der in Margaretens Diensten stand, parodierte diesen gereimten Wutausbruch mit einem abkühlenden „à l'eau à l'eau"; aber die Ernüchterung wollte nicht von selber kommen. Jedoch Franz war entschlossen nicht länger zuzusehen, sobald sich die Bewegung gegen seine eigne Autorität kehrte. Er liess einstweilen Beda ebenso wie Roussel in freiem Gewahrsam halten, damit sich der eine von der Anklage aufrüherischer Agitation, der andere von der der Ketzerei reinige. Allein die Sorbonne verlangte hartnäckig, dass Roussel ihrem Gericht überantwortet werde; sie wollte nicht Anklägerin, sondern nur Richterin sein in derselben Weise wie gegen Berquin. Grade die Erinnerung an diesen früheren Fall erbitterte den König und erweckte seinen Argwohn. Roussel ging frei aus, hingegen Beda, auf den die Aufruhrprediger alle Schuld schoben, und drei andere Säulen der Sorbonne wurden aus Paris verbannt. Voller Befriedigung schrieb Margarethe über Roussel: „Der König wird finden, dass er etwas besseres wert ist als das Feuer", und über den Fall der Sorbonisten: „Der König hat nie etwas gethan, was die Leute, deren einziger Beruf das Uebelreden ist, mehr in Erstaunen setzt".

Gegen diese ihre grosse Feindin richtete sich nun aller Groll der Universitäts-Theologen. Aber sie hatten mit ihren Angriffen auch weiterhin kein Glück. Die Sorbonne wollte von ihrem Rechte der theologischen Büchercensur gegen ein von Margarete verfasstes Erbauungsbuch, „Der Spiegel der sündigen Seele", das sich mit einer durchsichtigen Anonymität deckte, Gebrauch machen. Eine sehr ernste Anfrage des Königs, wie es hiermit stehe, zwang sie diese Absicht zu ver-

leugnen und sich mit der Ausrede zu helfen: sie hätten mit ihrer Censur vielmehr den Pantagruel gemeint, der sie freilich genug geärgert haben mag. Im Kollegium von Navarra hatten die Schüler die Königin vollends in ein Fastnachtsspiel gebracht: Sie erschien am Spinnrocken, wohin sie nach der Ansicht der Studenten gehörte, bis sie den Einflüsterungen der höllischen Megaera — mit diesem Wortspiel war „Maitre Gérard" d. i. Roussel gemeint —, Gehör gab und sich nun als teuflische Tyrannin entpuppte. Als die Nachricht von diesem unzweideutigen Scherz in die Oeffentlichkeit gelangte, liess der König das Kolleg von Truppen umstellen und Haussuchung halten. Auch hier wurden die Vorsteher verbannt, die Universität zu einem Edikt veranlasst, wonach alle Studentenkomödien verboten sein sollten. Ein schwerer Schlag war es, wenn jetzt durch königliches Diplom der Sorbonne die Bestallung der Prediger in den einzelnen Pfarren (sc. der unständigen) entzogen und dem Bischof, dem grossen Humanistengönner, übertragen wurde. Man begreift es, dass die Hoffnungen der Männer einer entschiedenen Reform, der Sturm und Calvin, die ihren Freunden ausführlichen Bericht von diesen Vorgängen erstatteten, aufs Höchste gespannt waren.

Noch vor Jahresschluss sollten sie sich jedoch eines Besseren belehren. Die Kämpfe an der Universität selber schlugen zum Vorteil ihrer Gegner aus. Im Anfang des Jahres war Govea, der Vorsteher des College de Sainte Barbe, einer der entschiedenen Vertreter der humanistischen Richtung, über dessen Orthodoxie aber keine Zweifel obwalteten, zum Rektor gewählt worden. Sein Nachfolger wurde wiederum ein „Barbist", der Mediziner Nicolaus Copus, der Sohn des einflussreichen Leibarztes des Königs. Seine Inaugurationsrede vor der versammelten Universität hatte sein Freund, Johann Calvin, verfasst. Sie begann mit einer entschiedenen Hervorhebung der Rechtfertigung durch den Glauben und endete mit einem rhetorischen Aufruf gegen die Sophisten, mit der Aufforderung an die ganze Universität, sie fortan nicht mehr zu dulden. Aus dieser Rede nahmen die Franziskaner, bereits erbittert durch die Satire Buchanan's, die ebenfalls von Sainte-Barbe gegen sie ausgegangen war, den Anlass, Copus der Ketzerei anzuklagen. Sie fanden Unterstützung beim Pariser Parlament,

dem geschworenen Verteidiger des Alten. Copus glaubte noch seiner Sache sicher zu sein; mit den Zeichen seiner Rektorwürde angethan, umgeben von seinen Pedellen, machte er sich auf, um der Ladung des Parlaments zu folgen. Auf dem Wege dahin wurde ihm gewisse Kunde, dass der Verhaftsbefehl bereits ausgefertigt sei. Da beschloss er sich ihm durch die Flucht zu entziehen. Mit ihm entwich auch Calvin und andere der Neuerungen Verdächtige. „Ich habe erfahren, dass wir nicht auf die Zukunft uns verlassen dürfen. Als ich mir alle Ruhe versprach, drohte schon das, was ich am Wenigsten erwartet hätte", schrieb Calvin.

Erst damals hat sich in dem Reformator eine entschiedene Wandlung vollzogen, auch in ihm reifte der Entschluss, den er bei einem Freunde billigte: „nicht länger den Nacken unter die freiwillige Knechtschaft zu beugen, die wir bisher getragen haben, auszuwandern ohne Hoffnung auf Rückkehr." Aber der gewaltige Gegner des Gebäudes der katholischen Dogmatik hat in seiner Methode, im ganzen Gepräge seines Geistes, den Dialektiker der Sorbonne nie ganz verläugnet. Auch Calvin hat wahrscheinlich dem Kollegium von Sanct Barbara angehört und ist hier der Genosse von Ignatius Loyola und Franz Xavier gewesen; wie Ignatius hat er auch im Montaigu gehört, ein älterer spanischer Professor hatte hier Anfangs den grössten Einfluss auf ihn gewonnen und ihn lange bei der orthodoxen Scholastik festgehalten. Es könnte sehr wohl jener selbe spanische Lehrer gewesen sein, dem Ignatius den grössten Einfluss auf sich zuschrieb, mit dem er, ehe er nach Italien übersiedelte, den Plan der Gesellschaft Jesu nochmals durchsprach. Wie dem auch sei, es bleibt ein bedeutsames Zusammentreffen, dass diese beiden grössten religiösen Organisatoren, welche die neuere Geschichte kennt, Männer, in denen Logik und Leidenschaft sich in einer einzig dastehenden Weise durchdrangen, hier unter den gleichen Eindrücken sich ausgebildet haben, um die entgegengesetzten Richtungen einzuschlagen.

Unter dem Eindruck der Flucht des Rektors Copus nahm auch Franz's I. Stimmung sofort wieder einen Umschwung. Sein Stolz, dass es in Frankreich keinen Ketzer geben sollte, war so wie so immer derselbe geblieben. Schon etwas früher hatte er dem Berner Rat auf seine Verwendung für Farel's

Familie in den schroffsten Ausdrücken geantwortet: „Da wir die Erhaltung des Namens eines allerchristlichsten Königs, der uns von unsern Vorfahren erworben worden ist, wünschen, so liegt uns in dieser Welt nichts mehr am Herzen als die Ausrottung und völlige Vernichtung der Ketzereien." Jetzt erliess er ein scharfes Edikt zur Verfolgung der Ketzer an das Parlament; mehrere Prediger, darunter Roussel, wurden verhaftet, Beda zurückgerufen und in amtlichen Aktenstücken als „der grösste Lehrer Frankreichs" bezeichnet.

Aber in solchen Zeiten unklarer Gährung erfolgen eben so leicht die Rückschläge. Mitten in der Verfolgung glaubten Freunde der Evangelischen eine wachsende Zuneigung des Königs zu ihnen zu bemerken. Der Einfluss der du Bellay's war im Wachsen, die deutsche Politik, die damals zu dem siegreichen Zug Philipps von Hessen nach Württemberg führte, machte die Annäherung an die Protestanten erwünscht; und mit Erstaunen sah man, dass der Carmeliter, den Clemens VII. seiner Nichte Katharina von Medici als Gewissensrat nach Frankreich mitgegeben hatte, die Rechtfertigungslehre gerade so predigte, wie es die Verfolgten thaten. Eifrig sammelte Sturm, der damals in Paris lehrte, alle Anzeichen, die für eine Aenderung der Gesinnungen in Rom selber sprachen, von du Bellay's und Budäus Zustimmung war er ebenso wie Conrad Gesner und Myconius fest überzeugt; in diesem Sinne begann er im Auftrag des Königs die Unionsverhandlungen mit Bucer und Melanchthon. Eine Disputation zwischen Melanchthon und der Sorbonne war zuerst in Aussicht genommen. Wie ein Unterpfand des Gelingens konnte man die erneute Verbannung Bedas betrachten. Er hatte sich in Schrift und Wort doch zusehr dem König gegenüber kompromittiert, als dass er sich auf die Dauer noch hätte halten können. Ehe er auf die einsame Klippeninsel Mont Saint Michel verwiesen wurde, musste er unter Heroldsruf vor Notre Dame öffentlich Abbitte leisten, weil er gegen die Wahrheit und den König geredet habe. Die Sorbonne wünschte, dass die ganze Universität für ihren Syndikus eintrete, aber diese lehnte es, den Zeitumständen Rechnung tragend, ab und gab nur in ihren Akten der Sympathie mit dem Verbannten Ausdruck.

Dennoch täuschten sich Sturm und Bucer über ihre Freunde

gerade so wie über ihre Gegner. Der Irrtum gereicht ihnen zur Ehre; sie haben nie die Macht der Leidenschaften und die blinde Hartnäckigkeit einer individuellen Ueberzeugung zu würdigen gewusst. Kaum dass die ersten Andeutungen von dem, was sie, und wie man meinte auch Melanchthon selber, beabsichtigten, in der Schweiz ruchbar geworden waren, so antworteten ihnen Ingrimm und Verdächtigungen seitens der Unversöhnlichen. Solchen Leuten schien gerade jetzt die Zeit gekommen, um mit einem unumwundenen Bekenntnis hervorzutreten. — In einer Nacht fand man gleichzeitig in den Strassen von Paris, in Orleans, in Amboise, wo sich der König aufhielt, Plakate angeschlagen über die „Missbräuche der päpstlichen Messe.“ Sie waren aus der Schweiz gekommen. Die meisten schrieben sie Farel zu; wahrscheinlich hatte sie aber Antoine Marcourt in Neufchatel verfasst.

So wie die Stimmung in Paris war, bedurfte es nur dieses Funkens um den aufgespeicherten Zündstoff in Flammen zu setzen. Eine sinnlos wütende Volksbewegung erhob sich. Etwas Aehnliches hatte man schon einmal vor zehn Jahren erlebt, als ein verstümmeltes Madonnenbild in einer Pariser Vorstadt aufgefunden war und Hof und Bevölkerung wetteifernd den Frevel mit Prozessionen und Ketzerverbrennungen gesühnt hatten. Auch Franz I. glaubte sich bedroht; er witterte eine Verschwörung: Die Pamphletisten galten ihm „noch mehr als Rasende denn als Thoren; als Leute, die ohne Zweifel einen Umsturz aller nur erstrebenswerten Dinge geplant hätten.“

Heftige Beschlüsse, allgemeine Sühnprozessionen und Demonstrationen folgten einander. Angeber und Aufspürer traten in Schaaren auf, mehr als dreihundert Verhaftungen erfolgten, eine noch grössere Anzahl Angeklagter rettete sich über die Grenzen Frankreichs, die Exekutionen drängten einander, binnen Kurzem waren vierundzwanzig Angeschuldigte nach tumultuarischem Prozess, bei dem dieselben Personen Ankläger und Zeugen waren, mit verschärften Martern unter dem Wutgeheul der Massen, die immer neue Opfer forderten, verbrannt worden. Es war wie ein erstes Vorspiel der Bartholomäusnacht.

Die Kontraste waren aber noch nicht erschöpft. Franz I., indem er sich der Volkswut ganz hinzugeben schien, verlor

jene Verhandlungen, die für ihn zum Mindesten grossen politischen Wert besassen, nicht aus dem Auge. Während das Volk die Deutschen, in denen es ingesamt Ketzer sah, besonders bedrohte, schützte er sie; er rühmte sich dessen in einem Schreiben an die Reichsstände, in dem er die Ereignisse und sein Verfahren darstellte. In der Verzweiflung über das Unwetter, welches Narren heraufbeschworen hätten, und welches nun auf die Häupter Unschuldiger falle, mitten unter den Klagen, dass jetzt in Paris die Gegner herrschten und diese Herrschaft mit Recht zu behaupten schienen, weil sie den Gefahren des Aufruhrs entgegenträten, glaubten die Sturm und Bucer doch die Erfüllung ihrer Hoffnungen näher als je. „Niemals habe ich mehr einzusehen vermocht" schreibt Sturm an Bucer, „dass das Herz der Königs in der Hand Gottes ist, als in dieser Zeit, da er mitten in den Flammen an die Erneuerung der Religion denkt. Was wir immer gewünscht haben, niemals haben erlangen können, das wird uns jetzt freiwillig entgegengebracht: eine ruhige Veränderung dessen, was in der christlichen Religion schlecht bestellt ist." Er kann diesem Traum nachhängen in einem Brief, gegen dessen Schluss hin er sich zu dem Ausruf gedrängt sieht: Es wird kein Unterschied zwischen Wiedertäufern, Erasmianern, Lutheranern gemacht, alle werden sie ohne Unterschied verhaftet und fortgeschleppt; niemand ist sicher als der Papist."

Wer bürgte dafür, dass das Werk, welches in ruhigen Zeiten die gemässigten Vermittler mühevoll immer von Neuem einleiteten, nicht auch in Zukunft wieder durch die erste Aufwallung der Volksleidenschaften zu Nichte gemacht werde? Schon damals konnte man diese Entwicklung der Dinge mit einiger Sicherheit voraussehen, und Melanchthon that dies. Den beredten Aufforderungen Sturms setzte er seine Zweifel entgegen; und diesmal beruhten sie nicht auf Zaghaftigkeit sondern auf der klaren Erkenntnis, dass es nicht lohne, kleine Zugeständnisse für verlangte grosse Opfer einzutauschen. Dennoch bleibt das offizielle Schreiben, das Franz I. i. J. 1535, kaum dass die Verfolgung ihr Ende erreicht hatte, an Melanchthon ergehen liess, um ihn zur Disputation mit den Sorbonnisten einzuladen, ein merkwürdiges Zeichen der plötzlich veränderten Stimmung. Nicht als Haupt einer Partei sondern als Friedens-

stifter zwischen den Parteien wird der deutsche Reformator hier angeredet, wird seine Mithilfe erbeten.

Der König glaubte es damals an der Zeit, nachdem sich die Leidenschaften ausgetobt hatten, zur allgemeinen Beschwichtigung überzugehen. Das ist französische Art. Copus und Beda — der jedoch noch vor der Heimkehr starb, — wurden zugleich zurückgerufen, eine allgemeine Amnestie verkündigt, die eingezogenen Güter wiedererstattet. Erasmus wollte wissen, es sei volle Freiheit der Dogmen eingeräumt worden unter der Voraussetzung, dass man sich nicht gegen den bestehenden Zustand des Königreiches wende. Der Sieg der Humanisten, deren Sache eben noch verloren schien, war vollkommen. Im Namen der Universität hielt der jüngere Copus, der Bruder des früheren Rektors, eine Lobrede vor dem König, die ein wahrer Triumphgesang des Humanismus über die unterlegene Scholastik ist und ganz ungescheut auch die religiösen Grundsätze preist, um deren willen sein Bruder und Calvin hatten flüchten müssen.

Nicht als ob diese Regungen sehr tief gegangen wären; wenige Jahre später konnte Franz, wie es in seine Politik so passte, wieder alles thun, um das Regensburger Concordienwerk zu hintertreiben; aber damals i. J. 1535 war die Stimmung so, dass man im Humanismus nach der Art des Erasmus oder auch des Melanchthon ein Universalmittel sah für die Schäden der Wissenschaft, der Kirche und der Ketzerei zugleich. Die Scholastik und die Pariser Universität waren nicht ohne schwere Einbusse aus dem Kampfe hervorgegangen. Sie sollten ihre Kräfte erst wiedergewinnen, als es das Ringen mit der protestantischen Scholastik galt, die ihr eigener ausgestossener Sohn Calvin ausgebildet hatte.

In jenen Jahren aber schien die Sorbonne den Humanisten schon zusammengesunken in das Nichts ihrer Pedanterie, nur noch ein würdiger Gegenstand des Spottes. So hat sie, in derselben Zeit, als Ignatius und Calvin auf ihr studierten, das grösste Genie der Satire, das seit Aristophanes gelebt hat, Franz Rabelais, mit unsterblichem Hohne überschüttet. In seinem krausen Romane ist die Befehdung der Sorbonne das durchgehende Motiv. Mit Keulenschlägen und Nadelstichen geht er gegen sie los. Wenn sein Freund Budäus in den Inter-

essen der Gebildeten die Scholastik nur langsam hatte untergraben können, Rabelais hat sie mit einem Male daraus hinweggespottet. Das erste ganz französische Genie unter den Schriftstellern übte auch zuerst die Macht, die in Frankreich am Meisten bedeutet, hier, wo seitdem gegolten hat: le ridicule tue. Der Sokrates in der Silenenmaske, als welcher er sich selber darstellt, hatte das neue Erziehungsideal, sein Thelème, wo sich die Jugend zur freiesten Individualität nach dem einzigen Grundsatze „fais ce que tu vouldras“ selbst erzieht, siegreich dem alten und veralteten der Scholastik gegenübergesetzt, jener Sorbonne, die, wie er scherzt, „dort erbaut ist, wo einst das Orakal von Lutetia war, jetzt aber nicht ist.“ Auch Meister Franz hat noch die Macht der wiedererstarkten Sorbonne fürchten lernen; er hat in den späteren Ausgaben des Gargantua ihren Namen, überall wo er stand, sorgfältig getilgt, aber „Magister Janotus de Bragmardo“ war kenntlich, sobald er nur redete.[47])

Das waren die Zustände der Pariser Hochschule als Ignatius Loyola sich an ihr aufhielt. Alle diese Bewegungen sind an ihm vorübergezogen; als ein kluger Zuschauer, nicht als ein Mithandelnder hat er an ihnen teilgenommen. Franz Xavier berichtete seinen Verwandten: nur Ignatius habe er es zu verdanken, wenn er nicht unter den Einfluss der Ketzer geraten sei; aber von einer regen Beteiligung an den Kämpfen gegen diese ist in den echten Quellen nirgends die Rede.

Seine Interessen gingen noch überwiegend nach einer anderen Seite. Aber auch als Beobachter hat er in dieser merkwürdigen Zeit gelernt. Hiervon begegnet man in den Einrichtungen, die er traf, in den Bahnen, die er einschlug, auf Schritt und Tritt den Zeugnissen, sei es nun dass er nachahmte, sei es dass er vermied, was sich ihm in Paris gezeigt hatte.

Ignatius war dem Kollegium der h. Barbara, das so recht im Mittelpunkt der ganzen Bewegung stand, beigetreten. Er sah bald ein, dass der unruhige und willkürliche Studiengang, bei dem er immer vorzeitig an die praktische Wirksamkeit gedacht hatte, in diesen Kreis nicht passe und ihn überhaupt von seinem Ziele weiter entferne statt ihn demselben näher

zu führen. Als sechsunddreissigjähriger Mann setzte er sich daher nochmals für zwei Jahre unter die Anfänger und zwar im Montaigu, der unter Beda's Leitung stand, um das Latein besser zu lernen; und weitere fünf Jahre widmete er alsdann seiner theologischen Ausbildung. Es war die grösste Ueberwindung unter allen, die ihm dieses lange Studium kostete; entschiedener noch als in Alcalá und Salamanca hatte er alle störenden Erleuchtungen abzuweisen, wenn die spitzfindigen scholastischen Formeln und Beweise nicht in seinen Kopf wollten. Aber wenigstens dies gelang ihm so gut, dass es bisweilen selbst seinen nächsten Bekannten schien: er sei innerlich ein Anderer geworden. Solche verwies er dann ruhig auf den Zeitpunkt „wenn er sich aus den Fesseln der philosophischen Studien werde befreit haben.“ Die wissenschaftlichen Erfolge dieser Studien waren aber doch sehr gering. Nicht nur die Gegner wie Melchior Cano warfen Ignatius den Mangel an theologischem Wissen vor; es ist auch ganz augenscheinlich, dass er sich später um Gegenstände der eigentlichen Theologie niemals bekümmert hat. Unzählige Aussprüche von ihm sind uns überliefert, die alle Gebiete des Lebens berühren und die sich auf dem der Moral bewegen, aber es dürfte schwer sein, ein einziges theologisches, einigermassen originelles Wort von ihm anzuführen. Strenges Festhalten an der angenommenen Lehre und bei Dogmen, die in der Kirche selber noch streitig waren, Enthaltung des Urteils, um nach keiner Seite hin Anstoss zu geben, das war und blieb seine ganze theologische Weisheit.

Die Wissenschaft war für Ignatius auch jetzt nur die conditio sine qua non; die praktische Wirksamkeit der eigentliche Zweck. Sehr anders als andere Ordensstifter, die mit der asketischen Predigt begannen und Entsagung verlangten, bedurfte Ignatius, der umgestaltend ins Leben eingreifen wollte, beträchtliche Geldmittel. An diesen hat es ihm in Paris nicht gefehlt, der Kreis seiner Anhängerinnen in Barcelona unterstützte ihn reichlich, selbst über die Mittel einzelner von ihnen hinaus.[47a]) Aber diese Summen langten noch nicht; er machte auch noch einige Male Reisen nach Flandern und England und setzte dort wohlhabende spanische Kaufleute in Kontribution. Bei seinen spanischen Freunden und Verwandten erregte das Anstoss;

für einen „fraile" mochte das Betteln zum Beruf gehören, aber mit der Würde eines Hidalgo, wie es Iñigo Loyola doch war, schien es gänzlich unverträglich. Um sie zu beruhigen, holte er ein eigenes Gutachten von Doktoren der Sorbonne ein, welches denn auch das Betteln zu frommem Zweck als jedem Stande durchaus passend erklärte.[48]) Die Mittel, die ein Student, um mit Anstand in Paris zu leben brauche, berechnete er gar nicht gering auf 50 Dukaten jährlich.[49]) Aber überhaupt nicht für sich bedurfte er jene Summen, sondern für seine Freunde, die bei ihm Kredit und Unterstützung fanden. Zwei seiner späteren Gefährten, Faber und Bobadilla, unterhielt er fast ganz, Franz Xavier half er aus seinen Geldverlegenheiten, einmal ist er auch von einem jungen Manne, den er zu gewinnen suchte, um eine beträchtliche Summe betrogen worden.

Gewiss eine seltsame Art, Anhänger für Uebungen zu werben, die den inneren Menschen revolutionieren sollten; aber es war eben Ignatius Art, sich den Verhältnissen anzupassen und sie allmählich nach seinem Sinne zu leiten. Er hat wohl einmal gelegentlich selbst seine Ueberlegenheit im Billardspiel benutzt, um den Verlierenden zu den Exercitien zu veranlassen.[50]) Auf diese praktisch-religiöse Wirksamkeit mochte Ignatius nicht verzichten. Sie brachte ihm aber auch hier, wo man der Mystik noch misstrauischer gegenüberstand als in Spanien, wenn nicht vor den Inquisitor, so doch vor das Universitätsgericht. Misstrauisch betrachtete man in diesen Kreisen den alten Soldaten und überständigen Studenten als ein verdächtiges Individuum. Der originelle Spanier gehörte jedenfalls zu den bekanntesten, aber sicherlich nicht zu den beliebtesten Persönlichkeiten der Studentenschaft. Bald anfangs ward ihm eine unliebsame Erfahrung dieser Art bereitet; als er zwei Landsleute, die seine Uebungen durchgemacht hatten, bewog, sich in ein Kloster zurückzuziehen, waren sie mit Gewalt von ihren Commilitonen zurückgeholt worden, und es war ein für Ignatius sehr bedenklicher Auflauf entstanden.

Welcher Art die Vorwürfe waren, die von den Lehrern der Universität gegen ihn erhoben wurden, sieht man aus dem Berichte, den Buläus offenbar nach den Akten der Universität gegeben hat: „Er sei übel darum angesehen worden, weil er an den Festtagen seine Mitschüler statt in die Repititorien, die

zu jener Zeit gehalten wurden, in die Kirche zum Gottesdienst zu gehen veranlasst habe und sie hierdurch ebenso von den Studien wie vom Gehorsam gegen die Universitätsgesetze abwendig gemacht habe". Schon bald nach Ignatius Tode hatte sich an der Sorbonne eine Tradition ausgebildet: die ganze Gesellschaft Jesu verdanke ihren Ursprung einer Secession von 14 Studenten unter Loyolas Führung aus dem Kollegium des Mons acutus. Einst war über ihn als Jugendverführer schon die höchste Strafe, die Aula, d. h. Prügelstrafe vor versammelter Corona der Mitglieder des Kollegs, verhängt worden, als er noch durch sein persönliches Auftreten den Rektor des Kollegs umzustimmen wusste. In solchen Augenblicken kam bei ihm wieder der alte Offizier zum Vorschein: Mit kalter Gelassenheit machte er jenen aufmerksam auf die Folgen, die eine solche Bestrafung weniger für ihn als für seine Anhänger haben werde. Es wäre unmöglich erschienen, diesen selbstbewusst sicheren Mann öffentlich prügeln zu lassen. Govea nahm Ignatius bei der Hand, führte ihn vor die versammelten Studenten und gab ihm eine Ehrenerklärung. Er ist später einer der eifrigsten Förderer des Ordens in seinem Heimatlande Portugal geworden.

Viele Studierende traten damals Ignatius vorübergehend nahe und erfuhren seinen Einfluss; sein früherer Beichtvater in Alcalá Miona sandte ihm gewöhnlich die spanischen Studenten zu[51]); ihm bekannte er sich in geistlichen Dingen verpflichtet wie ein Vater seinem Sohne. Er glaubte, ihm seine Dankesschuld nur damit abtragen zu können, dass er ihn selber veranlasste, die Exercitien zu machen.[52]) Als er aus Paris schied, zog er Miona dorthin; später trat dieser selber der Gesellschaft noch bei. Nicht alle, nach denen er trachtete, wurden auch wirklich von ihm gewonnen. Der Majorkaner Pedro Nadal, der vertraut mit ihm verkehrte, scheute sich dennoch vor den Exercitien; erst beträchtlich später, nachdem er längst in seine Heimat zurückgekehrt war und dort die Nachricht von Franz Xaviers Missionserfolgen zu ihm gedrungen war, wandte er sich der Gesellschaft zu, in der er als einer der nächsten Freunde des Generals, zeitweise auch als dessen Vertreter, eine beträchtliche Rolle spielte.[53]) Nach und nach wählte und bildete sich Ignatius seine kleine Schar von Jüngern; es waren insgesamt Männer, die für die weitere Geschichte des Ordens

die höchste Wichtigkeit erlangt haben. Wie er sie einzeln anzog und ihre Geister sich unterwarf, zeigt wiederum, dass er die Menschenkenntnis, die er bald im grössten Kreise bewähren sollte, schon im kleinsten vollkommen ausgebildet hatte; sie zeigt zugleich, wie das Aussergewöhnliche in seinem Wesen, die Gleichgiltigkeit gegen alles, was andere seinesgleichen schätzen, die Begeisterung für eine Idee, zuerst die Neugierde beschäftigten, dann Teilnahme erweckten, endlich unwiderstehlich anzogen.

In welcher Weise er damals mit den Menschen verkehrte, ersehen wir am besten aus seinen Briefen. An jene frommen Damen in Barcelona, die den besten Ständen angehörten, sind sie geschrieben. Vielfach richtete sich Spott und Nachrede gegen sie wegen ihres Verhältnisses zu Ignatius. Er denkt nicht daran, sie zu trösten; im Gegenteil, er ermuntert sie wie Soldaten in der Schlacht mit militärischen Anreden. „So hat es kommen müssen. Wer zum Ruhm Gottes streitet, sein Banner aufrichtet, die Schlachtreihen aufstellt gegen die Welt, dem gilt Niedrig und Hoch, Ehre und Schande, Reichtum und Armut, Ruhm und Beleidigungen alles gleich einem Strohhalm. Schimpf, der bei Worten bleibt, kann kein Haar krümmen, und wenn die Worte verdoppelt beleidigend und schmählich sind, so thun sie doch nicht mehr noch minder wohl und weh als schöne und erwünschte." [54])

Der erste, den Ignatius zu gewinnen trachtete, war Petrus Faber, ein Savoyarde; er ist wohl auch unter allen derjenige geblieben, den er am vollkommensten zum Werkzeug seines Willens geformt hat. [55]) „Alles, was er sei, sei das Werk des Ignatius", hat dieser selber oft empathisch erklärt. Faber war ein armer Bauernsohn, der auf den Alpenweiden aufgewachsen war. Mittelmässige Geistesgaben verbanden sich bei ihm mit einem unbeugsamen Willen und mit einer abergläubischen Phantasie, wie sie den Söhnen des Hochgebirges oft eigentümlich ist. Er war einer von den Menschen, für die es ein sittliches Bedürfnis ist, sich einem überlegenen Geiste zu unterwerfen und ihm eine schwärmerische Huldigung darzubringen. Bei einem alten Dorfschulmeister hatte er die Anfänge des Wissens erlernt. Diesen verehrte er nach seinem Tode auf eigene Hand als einen Heiligen und richtete seine Gebete an

ihn, wenn er bei seiner Herde auf der Alpe weilte. In einer Nacht hatte er sich dort oben, unter freiem Himmel niederknieend, Gott geweiht und war dann hinweggegangen, ohne Abschied zu nehmen, wie er gehört hatte, dass Christus die Seinen berufe. Es war etwas Verwandtes in dem baskischen Ritter und den savoyischen Hirten, was sie beide zusammen führen musste.

Als Ignatius nach Paris kam, stand Faber schon dicht vor seinem Magisterexamen; er musste sich auf's kümmerlichste durchschlagen, und der Rektor Penna überwies ihm Ignatius zu einem philosophischen Repetitorium. Der Schüler wurde allmählich zum Lehrer. Lange hielt er mit seinen Plänen zurück; denn an diesem Manne wollte er die Kraft seiner Methode erproben. Faber litt an Scrupeln, die ihn oft in tiefe Niedergeschlagenheit versetzten, an jenem Zustand „falscher Demut", die sich nichts zutraut, der Ignatius besonders verhasst war.[56]) Solche Nebel zu zerstreuen, darauf hatte er ausdrücklich seine Methode angelegt. Zunächst bewog er Faber zur religiösen Regelmässigkeit: zur täglichen Gewissenserforschung, die mit wöchentlicher Beichte und Kommunion schloss. Dann lehrt er ihn, mit jedem Fehler einzeln, methodisch den Kampf aufzunehmen und sich ebenso allmählich auf die Uebung jeder einzelnen Tugend einzulassen, wie das den Inhalt der späteren Exercitienwochen bildet. Erst nach vier Jahren fand er ihn hinlänglich vorbereitet, um ihm die Gesamtheit der Exercitien mitzuteilen. Damals machte die Askese den stärksten Eindruck auf Faber; aber ebenso lebte sich kaum ein anderer so vollständig hinein in die übersinnliche Welt.

Beides bewahrte er sich auch in seinem späteren Leben. Als das Armutsgelübde der Professen noch nicht fest geregelt war, nahm er für seine Person ein besonders strenges auf sich — diese Tugend schien ihm die unentbehrlichste —; es ist später in die Konstitutionen des Ordens aufgenommen worden. Immer war es ihm Bedürfnis, ein ganz besonderes Verhältnis zum Ueberirdischen festzuhalten. Ohne dass er ein Schwärmer gewesen wäre — er hat seine Phantasie niemals auch nur zu einer Vision beflügelt —, glaubte er sich doch überall von höheren Mächten geschützt und begleitet. Er besass die handfeste Frömmigkeit des Bauern. Er hatte sich schon als Hirten-

bube der heiligen Appollonia, die gegen Zahnschmerz hilft, besonders empfohlen und erfreute sich seitdem immer gesunder Zähne. So hatte er sich später eine eigene Art der Verehrung der Engel zurecht gemacht; denn da er deren Wirken überall erkannte, war ihm auch an ihren Beistand besonders gelegen. Er führte genau Listen über sämtliche Heiligen der einzelnen Länder und Ortschaften, durch die er wanderte und in denen er arbeiten wollte, damit er sich gleich Anfangs ihrer Hilfe versichern könne. Unter allen Lehren der Kirche schätzt er keine höher als die vom Fegefeuer, weil sie den Lebenden die Fürbitte für die armen Seelen zur wichtigsten Angelegenheit mache. Gregorius erschien ihm als der grösste Kirchenvater, weil er so überzeugend und beredt vom Fegefeuer gehandelt habe, und die Verwerfung dieses Dogmas durch die Ketzer galt ihm als ihre grösste Sünde.

Aus diesem Holze hat sich nun Ignatius das brauchbarste Werkzeug geschnitzt. In den „Unterweisungen für solche, die dem Orden beitreten wollen", die Faber niederschrieb, hat er einmal gesagt: „Ein jeder solle denken, dass die Null für sich nichts ist; mit je mehr Ziffern man sie verbinde, um so höher steige ihr Wert". Das war seine eigene Ansicht von sich selber. Ignatius hat ihn oft als denjenigen bezeichnet, der in den Geist der Exercitia am tiefsten eingedrungen sei, der sie am besten mitzuteilen verstehe[57]); und jedenfalls waren die Wirkungen, die Faber durch die Exercitien ausübte, beträchtlich. Was er mitteilte, war das, was er selber erfahren: pünktliche Regelmässigkeit in geistlichen Fortschritten, durch sorgfältige Uebung des Einzelnen statt eines regellosen Gewühles frommer Empfindungen und Antriebe. Aber ehrlich gegen sich, wie er ist, gesteht er, dass er zu dem Ziele der Gelassenheit doch nicht gelange, dass er auch so sich von dem Auf- und Abschwanken der Entschlüsse und Stimmungen nicht befreit habe.[58]) So fasst er auch in jener Unterweisung das Leben als einen unablässigen Kampf, in dem der Mensch nur nach dem Siege streben könne. Was er von Ignatius erhalten hatte, das war vor allem die Kunst, jedermann seiner Eigenart entsprechend und immer verbindlich zu begegnen. „Selbst im Beichtstuhl", so schreibt er an den Niederländer Vischhaven, muss man darauf sehen, dass das Ende immer sanft sei,

wenn man auch bisweilen zwischendurch hart sein muss. Auch wen du nicht absolvieren kannst, den musst du so entlassen, dass er gern zurückkehrt." So rühmte er sich denn — und so viel wir sehen, mit Recht, dass ihm jedermann freundlich begegne, auch die, welche am meisten im Punkte des Glaubens von ihm abwichen: „Sie sehen, dass unsere Unterhaltung und unsere Gesinnung durchaus wohlwollend sind". Das ist der Mann, der auf dem ausgesetzten Posten, in Deutschland, den Jesuiten die Bahn gebrochen, der hier jene Regeln zur Gewinnung der Ketzer festgestellt hat, denen später die Gesellschaft vornehmlich ihre grossen Erfolge zu danken hatte.

Eine ganz andere Natur war Ignatius' zweiter Gefährte, Franz Xavier. Die Jesuiten haben ihn, den Heidenapostel, gern als den Paulus ihrer Gesellschaft ihrem Petrus — Ignatius selber — an die Seite gestellt.[59]) Wie Paulus war auch er schwer zu gewinnen. Er war ein Baske wie Ignatius, aber nicht ursprünglich Unterthan des katholischen Königs sondern Navarrese. In dem kleinen Königreiche war die Familie der Xavier die angesehenste gewesen; durch seine Kriegsthaten war das Geschlecht seit einem halben Jahrtausend mit der Geschichte der Landes verknüpft, Franz's eigener Vater war Minister seines Königs gewesen, ehe das Ländchen seine Selbständigkeit an Spanien verlor. Nur wissenschaftlicher Ruhm hatte der Familie bisher gefehlt; es war Franz's Ehrgeiz, auch diesen jetzt zu erwerben. Zu diesem Zwecke war der glänzend begabte und schöne Jüngling auf die Universität Paris geschickt worden; eine stattliche Dienerschaft begleitete ihn; er trat mit allen Ansprüchen eines jungen, vornehmen Weltgeistlichen, glänzend und etwas hochfahrend auf, und lebte, wie es scheint, etwas über seine Verhältnisse. Ignatius näherte sich ihm mit der bestimmten Absicht, ihn zu gewinnen. Als alter Offizier wusste er, in welcher Weise rücksichtsvolle Huldigungen bei vornehmen Männern anzubringen seien; auch war er immer bei Kasse. Dazwischen liess er dann einige Ermahnungen einfliessen. Franz Xavier liess sich nach der Art solcher Leute die ehrerbietige Aufwartung gefallen, borgte von Ignatius und lachte im Uebrigen den armen Ritter und alten Studenten aus. Ignatius liess sich nicht abbringen; er fand mit der Zeit die Stelle, wo er durch die Eitelkeit zum Herzen Xaviers dringen

konnte: er brachte ihm ein volles Auditorium zu Stande, als jener, eben Magister geworden, sein erstes Kolleg las. Dieser Freundschaftsdienst brachte die beiden zuerst einander näher, und nun gewann ihn Ignatius im Sturm. Vor dem feurigen, ehrgeizigen Jüngling enthüllte sich plötzlich bei dem Verachteten ein viel höheres Feuer, ein weit verwegenerer Ehrgeiz, vor dem er versank, und dem er sich hingab. Ignatius schenkte ihm keine von den härtesten Prüfungen; weil er die Exercitien noch nicht beendet hatte, liess er ihn nicht einmal an dem festlichen Akt des gemeinsamen Gelübdes teilnehmen: Diese Seele musste erst geknickt werden, ehe sie wieder erhoben werden durfte.

Das Gefolge des zukünftigen Bischofs war entsetzt über die Umwandlung, die mit ihrem Herrn vorgegangen war, der jetzt lachend ein Kanonikat am Domkapitel seiner Vaterstadt Pamplona zurückwies; einer seiner Trabanten, ein Priester Miguel, nahte Ignatius in der Absicht, ihn zu ermorden und hat ihn auch später in Italien noch mit Anklagen verfolgt, trotzdem er zeitweilig umgestimmt schien.[60]) Xavier blieb unerschütterlich. Ihm ward es dann von Ignatius beschieden, allein das Werk zu unternehmen, das damals noch allen vor der Seele schwebte: die Bekehrung der Heiden. Die Virtuosität der Schmiegsamheit und Anpassung, ebenso die Schroffheit des Auftretens, vor allem die Grundeigenschaft der Jesuiten: wo es zu handeln gilt, das Kleinste wie das Grösste mit der gleichen Energie anzufassen, hat er vielleicht am besten unter allen Genossen zu handhaben gewusst. Wie sich bei der stolzesten Aufgabe des Ordens diese seine glänzende Begabung entfaltet hat, wie er gleich einem der kühnen, spanischen Entdecker von Land zu Land flog, überall für seine Religion Besitz ergriff wie jene für ihren König, auf dass die Nachfolger die geistige Eroberung anträten, wie er diesen überall Mass und Regel hinterlassen hat, das macht ihn zu einer der merkwürdigsten Gestalten des sechszehnten Jahrhunderts — aber vergessen wir nicht: es war doch eigentlich die Gesinnung, die Ignatius in ihn gepflanzt, das Ziel, das dieser ihm gewiesen hatte, welche ihn trieben.

Weit leichter als die beiden ersten wurden Ignatius zwei andere Eroberungen. Eines Tages begrüsste er zwei eben an-

gekommene junge Kastilianer: Diego Lainez und Alonso Salmeron. Sie hatten schon in Alcalá von Ignatius mancherlei gehört, waren gespannt auf seinen persönlichen Eindruck und freuten sich nun, in ihm einen Landsmann zu finden, der sie in allem verwickelten, wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Brauch der Universität unterwies. Diese beiden noch unberührten Gemüter brauchte Ignatius nicht zu gewinnen; sie gehörten ihm von vornherein. Sie wurden recht eigentlich seine Zöglinge und er erzog in ihnen von Anfang an die Theologen der Gesellschaft. Denn das ausgebreitete Wissen, über das sie geboten, das sie befähigte, in ihren ersten Mannesjahren als Theologen des Papstes am Konzil von Trient eine wichtige Stellung einzunehmen, war mit angespanntem Fleisse auf der Universität erworben worden.

Diego Lainez, der Nachfolger des Ignatius als General der Gesellschaft und der eigentliche Vollender derselben, ist vielleicht überhaupt die bedeutendste Verstandeskraft, die jene zu irgend einer Zeit besessen hat: Ein Jüngling mit dem Kopfe eines Greises. Mit 18 Jahren kam er jetzt nach Paris schon als Magister von Alcalá, nach einem bewunderten Examen, bei dem er jede übliche Unterstützung damit zurückgewiesen hatte: „er wolle nicht zu wissen scheinen, was er nicht selber wisse."[61]) Er war keine leicht entzündliche Natur, sondern eher kalt und scharf und, wie er in einem Briefe an Ignatius betont, nicht eben leicht geneigt zu Thränen den Rührung. Wo er Widerspruch erfuhr, scheint ihn die Heftigkeit bisweilen zur Unzeit hingerissen zu haben.[62]) Aber er hatte den Grundsatz der Gesellschaft in sich aufgenommen und durchgearbeitet wie kein anderer, mit einer unerbittlichen Logik, der er sich ganz unterwarf. Das vor allem hat ihm die sichere Gewandtheit verschafft, die ihn jeder Stellung, sei sie gross, sei sie klein, sei sie praktisch, sei sie theoretisch, gerecht werden liess. Er war ganz der Mann des unmittelbaren Zweckes. So besass er auch die seltene Fähigkeit: die weitschichtigste Gelehrsamkeit immer gegenwärtig zu haben, sie immer zu praktischem Erfolge augenblicklich zusammenbringen zu können. Das verlieh ihm seine Schlagfertigkeit in der Debatte, durch die er vielleicht den grössten Eindruck hervorrief. Auch als Redner galt er als unübertrefflich durch die Klarheit seines

Resumés und seiner eigenen Erörterung. Auf dem Konzil von Trient hat man ihm ein für allemal das Schlusswort gegeben und hiermit gewiss auch einen entscheidenden Einfluss auf die Abstimmungen.

Eben damals wies man Salmeron die Eröffnung der Debatten zu. Der Unterschied der beiden Männer prägt sich in dieser Teilung der Geschäfte aus: Salmeron war eine südlich feurige Natur; mit rhetorischem Schwung warf er den Funken in die Seele der Hörer, gab ihnen die Stimmung, deren sie bedurften. Er war später der beliebteste Festprediger der Gesellschaft, um dessen Gastrollen sich die grössten Städte Italiens eifrig bewarben. Ignatius hat ihn vorzugsweise zu solchen Missionen benutzt, die eine Verbindung von List, Unerschrockenheit und Feuer erforderten, wie es die geheime Sendung nach Irland war, wo er den Hass gegen Heinrich VIII. schüren und den wankenden Katholicismus stützen sollte. Er behielt noch lange etwas Jugendliches an sich; und dass er nach elf Jahren „noch ebenso bartlos und jungenhaft aussah wie als Student“ [63]), war Ignatius bisweilen etwas ärgerlich. Während Lainez im Drang der Geschäfte niemals Zeit fand zu theologischer Schriftstellerei [64]), hat Salmeron in höheren Lebensjahren eine grosse Reihe von Werken, deren Sammlung 12 Folianten füllt, ausgearbeitet und ist so der erste bedeutende Dogmatiker des Ordens geworden. Damals ward ihm zur Unterstützung der junge Bellarmin beigegeben, der in seiner eitelen Selbstbiographie denn auch nicht anzudeuten versäumt, dass er dem alten Herrn oft das Konzept zu verbessern gehabt habe.

Zu diesen Männern trat noch ein Spanier, Bobadilla, wiederum ein solcher, den Ignatius sich durch Unterstützungen verpflichtet hatte. Mit vollem Eifer hat er damals die Gedanken aufgenommen, die ihm Ignatius entgegenbrachte. Sie haben sich so fest in ihn gegraben, dass er auf ihnen ausschliesslich beharren blieb und die weitere Entwicklung der Gesellschaft nicht mitmachte. Seine Rastlosigkeit war schon beinahe Unstetheit; in der Art, wie er seine Grundsätze vertrat, in seiner ganzen Persönlichkeit lag etwas Marktschreierisches. So schoss er in seinem Eifer nicht selten über das Ziel heraus. Der Meister der Menschenbehandlung musste schliesslich darauf verzichten, ihn seiner strengen Disziplin zu unterwerfen; durch

seinen Eigenwillen nahm Bobadilla öfters eine etwas gesonderte Stellung ein, die nach Ignatius Tode beinah zu einer Spaltung im Orden geführt hätte. Und damit hatte er doch nicht Unrecht, wenn er seine Grundsätze für die ursprünglichen und echten ausgab. Auch den Portugiesen Simon Rodriguez, der auf Kosten seines Königs in Paris studierte, konnte Ignatius, wie wir später sehen werden, nicht immer genau auf der vorgezeichneten Bahn festhalten, so verschieden sein ruhseliges und eitles Wesen von dem unruhigen Kopfe Bobadilla's war.

Nachdem die erste Vereinigung gestiftet war, erlas sich Ignatius noch den Niederländer Pascal Broêt, einen etwas phlegmatischen Mann von ansehnlicher Persönlichkeit, dem mehr Würde, Güte und Beständigkeit als reiche Geistesgaben nachgesagt werden — Ignatius rühmte ihn, dass er an Reinheit der Seele alle anderen übertreffe —, und den bald verstorbenen Franzosen Jean Codure. Weit bedeutender als diese war der Genfer Claude Jay, ein gewandter und energischer Mann, von feiner, einnehmender Persönlichkeit, gern gesehen bei allen Fürsten. Er wurde der Diplomat der Gesellschaft, einer von jenen, die immer zu vermitteln und nachzugeben scheinen, und im Grunde immer nur für ihre Sache sorgen.

Mit seiner kleinen Gefolgschaft begab sich Ignatius an Mariä Himmelfahrt 1534 auf den Mont Martre, der damals noch still und einsam ausserhalb der Stadt lag; hier legten sie in der Marienkirche[65]) gemeinsam das Gelübde ab: in Palästina zum Wohle der Mitmenschen zu wirken. Wenn sich ihnen wiederum — wie es vor elf Jahren Ignatius geschehen — unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg stellen sollten, oder überhaupt nach ihrer Rückkehr,[66]) wollten sie sich dem Papste zur Verfügung stellen, um sich von ihm überall hin, wo es das Seelenheil des Nächsten erfordere, senden zu lassen. So war, freilich zunächst wie ein Notbehelf, das spätere vierte Gelübde, die stete Dienstbereitschaft gegen den Papst, das Merkmal des Ordens, hier bereits angedeutet. Von einem Gelübde strenger Armut sah man einstweilen ab, solange es die Studien hindern konnte, und auch für die Reise wollte man sich nicht von allen Mitteln entblössen. „Wir gelobten Eltern und Netze zu verlassen, ausser einem Zehrgeld.“ Auch diese

Bestimmung hat den Keim für jene Scheidung gegeben, welche später für die Organisation des Ordens massgebend wurde, in Kollegien, die den Studien gewidmet und daher mit Einkünften ausgestattet sind, und in die besitzlosen Häuser der Professen.

Faber, der schon Priester war, hielt hierauf eine Messe; ein gemeinschaftliches Mahl in Saint Denis schloss den Tag ab. Zunächst dehnte die fromme Studentenverbindung, die sich für den Plan einer Wirksamkeit in Palästina begeisterte, ihre Thätigkeit nicht über die Universitäts-Studien aus. Im übrigen erfreute sie sich eines vertraulichen und heiteren Zusammenlebens, das durchaus nichts von Askese an sich hatte. Ignatius wusste nun schon, dass solche für den Augenblick statt fördernd nur hinderlich gewesen wäre. Es war kein Orden, der so gestiftet war, ja man kann nicht einmal sagen, dass ein solcher zunächst in Aussicht genommen ward. Keine Unterordnung, kein Princip des Gehorsams war hier vorhanden, der Impuls, der diese Vereinigung beseelen sollte, und dem auch das spätere Wirken dienen sollte, war nur die Caritas, die christliche Nächstenliebe. Missionsthätigkeit wollte man aufsuchen als ihre mächtigste Aeusserung. Jährlich feierte der Studentenverein sein Stiftungsfest, wobei dieser Vorsatz erneuert wurde; er ergänzte sich aus neuen Mitgliedern, die sich in gleichem Sinne wie die älteren für jene Thätigkeit vorbereiten wollten; er verbreitete sich auf andere Universitäten, erfreute sich dort bald der Zuneigung, bald der Abneigung der Professoren und der Behörden; die einzelnen Vereinigungen traten in Korrespondenz mit einander und sandten sich ihren erbaulichen Jahresbericht zu, sie blieben ziemlich selbständig, auch nachdem aus ihrer Mitte bereits die militärisch organisierte Gesellschaft hervorgegangen war, die unter der Hand des Mannes, der auch jene Vereinigung gestiftet hatte, etwas ganz anderes als diese geworden war. So hatten sich bald nachdem Ignatius aus Paris geschieden war, die spanischen Genossen von Paris nach Löwen gezogen, sobald der Krieg zwischen Karl V. und Franz I. wieder ausgebrochen war; seitdem war dort eine Kartellverbindung entstanden, ebenso wie an der Universität Köln, seitdem Faber dort eine Zeitlang gewirkt hatte. Mir liegt die Korrespondenz dieser Studentenvereine vor.[67]) Gerade durch ihre Inhaltslosigkeit ist sie interessant

— nichts als Austausch frommer Gefühle und wechselseitige Aufmunterung zur Caritas —, sie zeigt den rudimentären Zustand, in dem sich anfangs die ganze Gesellschaft befunden hatte. Wir werden noch sehen, dass es Ignatius später nicht ganz leicht fiel, diese Studentenvereinigungen in diejenige Abhängigkeit zu bringen, in der sie allein ein Glied der Ordensorganisation sein konnten.

Im Jahre 1535, noch ehe alle Mitglieder des Kreises ausstudiert hatten, sah sich der Stifter selbst durch Gesundheitsrücksichten gezwungen, nach seiner Heimat zurückzukehren. Zuvor verabredete er für das nächste Jahr eine gemeinsame Zusammenkunft in Venedig, um von hier nach dem heiligen Lande überzusetzen. Zugleich liess er sich die Aufträge seiner Freunde an die Ihrigen mitgeben; er wünschte nicht, dass diese selber noch einmal nach Hause zurückkehrten. Er wusste, wie sein ältester Biograph sagt, welche trügerische Versuchungen und Fallstricke in den Lockungen des Vaterlandes und der Familie liegen. Für sich selber trug er kein Bedenken, den Männern zu nahen, die ihn als den anrüchigen Verführer ihrer Söhne und Brüder betrachteten. Er traute sich Macht genug zu, um auch sie umzustimmen.

Der Brief, den Franz Xavier an seinen erzürnten Bruder schrieb, ist uns erhalten.[68]) „In seinem ganzen Leben", so versichert er, könne er Ignatius nie vergelten, was dieser an ihm gethan, vor Allem, dass er ihn vor schlechtem Umgang, auch mit Ketzern, bewahrt habe". Vielleicht glaubte er noch mehr Eindruck auf den Bruder zu machen, wenn er auch die pekuniären Dienste, die ihm Ignatius geleistet, rühmend hervorhob. Den Erfolg dieses Briefes kennen wir nicht; von Lainez Verwandten dagegen wissen wir, dass sie auch später, als der Orden schon anerkannt war, noch fürchteten: Diego, der Stolz der Familie, sei einem Ketzer in die Hände gefallen. Einen der Brüder trieb diese Sorge nach Rom, wo er aber selber umgestimmt wurde und in die Gesellschaft eintrat, in der er bald starb. Einen dritten Bruder, der ebenfalls Jesuit geworden war, hat Ignatius binnen Kurzem wieder ausgetrieben.

Kein Geschichtsschreiber des Ordens hat vergessen zu bemerken, dass der internationale heimatlose Charakter desselben schon in der Stiftung, an der die Abkömmlinge der ver-

schiedensten Volksstämme mitgewirkt hätten, angedeutet gewesen sei. Auch später ist nur einer der ursprünglichen Genossen, Simon Rodriguez, in das Vaterland zurückgekehrt; und für die Disziplin der Gesellschaft sind alsbald hieraus grosse Unzuträglichkeiten erwachsen. Franz Xavier aber, ebenso wie Peter Faber, wird besonders nachgerühmt, dass sie an ihrer Heimat vorbeizogen, ohne nur noch einen Augenblick Rast zu machen.

Wie stellte sich nun Ignatius selber zu seiner Familie? War auch er den Gefühlen, die er bei seinen Anhängern von vornherein verpönte, vollständig fremd? Wir haben von seiner eigenen Hand die merkwürdigsten Aufschlüsse hierüber. Bereits im Jahre 1523 gab Beltran Loyola, der Bruder des Ignatius, der Freude Ausdruck, dass dieser sein Schweigen, das er fünf oder sechs Jahre bewahrt, endlich gebrochen habe. Ignatius erwiederte ihm: Er solle sich nicht wundern. „Bei einer grossen Wunde wenden wir gleich anfangs eine Salbe an, eine andre in der Mitte, eine dritte am Ende der Heilung. So war mir", fährt er fort, „am Anfang meines Weges eine Arznei nötig, ein wenig weiter vorwärts schadete mir eine von ihr verschiedene nicht mehr. Hätte ich aber bemerkt, dass sie mir schade, so würde ich sicherlich nicht zur ihr noch zu einer dritten greifen." Nicht anders sei es auch St. Paulus geschehen, der von der äussersten Verzweiflung, da ihn der Satan mit Fäusten schlug, und er das Gute wohl sah aber es nicht vollbringen konnte, bis zum vollen Frieden durchgedrungen sei, in dem ihn nichts mehr von Gott trennen konnte. Nun auch er zu jener rechten Liebe gelangt sei, die jedes Wesen nicht um seiner selbst, sondern um des Herrn willen liebt, könne er sich getrost auch seiner Familie wieder nähern. „Denn wenn zwei auf derselben Stufe Gott dienen und der eine mein Verwandter ist, der andere nicht, so will Gott, dass ich mich mehr an diesen als an jenen anschliesse und mich für ihn erwärme."

Das war ganz im Sinne spanischer Mystiker gesprochen. Die Leidenschaft ist selbst von der Verwandtenliebe abgestreift, der vernunftgemässe Rest ist geblieben, und er befähigt ihn, seinen Freunden den richtigen Rat zu erteilen. Denn er nähert sich jetzt seinen Verwandten nicht, um ihnen Weltentsagung zu empfehlen. Es ist vielmehr die Sittlichkeit frommer Land-

edelleute, die er ihnen preist. Er sagt: „Was den Mann anlangt, der sorgt und wacht, um sein Vermögen zu vergrössern, so ist es meine Sache nicht ihn zu tadeln, wenn ich ihn auch nicht loben kann. Wem eine Fülle von Gütern verliehen ist, der soll seinen Söhnen, Verwandten und Dienern gutes Beispiel und reine Lehre geben. Mit dem einen soll er mit frommen Reden, mit dem andern mit gerechter Züchtigung ohne Zorn verfahren. Von dem einen mag er zum Ansehen seines Hauses, von dem andern zum Erwerb von Geld und Eigentum Vorteil ziehen, und immer soll er viel Gutes den Armen, den Waisen und den Bedürftigen thun" — von Gaben an die Kirche spricht er mit keinem Worte.[69])

Seitdem finden sich im nächsten Jahrzehnt viele Briefe an seine Geschwister; bald enthalten sie Ratschläge für die Wahl einer Universität, bald Versuche, sie zur Sittenreform auf ihren Gütern zu bestimmen. Gern suchte er auch junge, bildsame Verwandte in seine Nähe zu ziehen. Der eine, sein Neffe Millan Loyola, starb jung; der andere, sein Vetter Araoz, Ignatius an weltmännischer Klugheit ebenbürtig, hat als Provinzial von Castilien und als geistlicher Berater des Hofes Philipps II. eine grosse Rolle gespielt. Als Araoz sich von ihm in Rom verabschiedete, nahm Ignatius ein Muttergottesbildchen, das er beständig trug, vom Halse und schenkte es ihm „wie die Hälfte seiner Seele". Araoz stiftete es als ein Symbol auf den Stammsitz der Familie, nach Loyola.

Als sich der Umkreis seiner Amtsgeschäfte ausdehnte, gewann Ignatius freilich nicht die Zeit mehr, um sich mit den schlichten Edelleuten im baskischen Gebirge abzugeben. Im Jahre 1553 schrieb er an den Sohn seines alten Lehensherren, den Herzog von Najera, dass er seit zwölf Jahren an Niemand vom Hause Loyola geschrieben; denn seitdem er die Welt verlassen, habe er auch seiner Familie entsagt, die ihn mit jener Welt verbinde —.[70]) Sollte er wirklich in dieser späten Lebenszeit, als doch seine innere Entwicklung längst völlig abgeschlossen war, nur gerade in diesem einen Punkte seine Ansicht geändert haben? Wohl schwerlich! Damals handelte es sich darum, dass sich die Erbtochter aus dem Hause der Loyola mit dem zweiten Sohne des Herzogs von Gandia, jenes Franz Borja, der wichtigsten Eroberung der Jesuiten, vermähle, dass sich dies

Haus des niederen Adels verschmelze mit dem angesehensten Herzogsgeschlecht, das königlichen Blutes war und Päpste hervorgebracht hatte. Den Spaniern, die schroffer als jede andere Nation auf Einhalten der Geburtsschranken sahen, erregte diese Missehe grosses Aergernis. Auch für Ignatius erwuchs üble Nachrede hieraus; es musste ihm darauf ankommen, sich als völlig unbeteiligt an der Thatsache darzustellen, wenn sie ihn auch wohlgefällig berühren mochte.

Genug, damals im Jahre 1535 kehrte er mit Freuden zur Heimat und zur Familie zurück, nicht nur um körperlich Stärkung zu erlangen, sondern vor Allem um an dieser Stätte seiner Jugend die ersten Versuche einer reformatorischen, volkstümlichen Thätigkeit zu machen. Azpeitia wurde ihm das Versuchsfeld für Rom! Mit Freude verweilte er auch später bei diesen Erinnerungen. An die Bürger dieser Stadt schrieb er nach sechs Jahren[71]): Gern möchte er auch jetzt in ihrer Mitte wirken; denn hier sei ja seine Heimat, in der er seinen irdischen Ursprung genommen, wofür er Gott nie genug danken könne. Dieser Wunsch habe ihn einst aus Paris in ihre Mitte geführt. — Es ist merkwürdig, wie stark diese Empfindungen bei ihm selber sind, während er sie doch bei seinen Genossen auszurotten suchte!

Auch seine Landsleute hatten ihn mit offenen Armen aufgenommen. Seine Brüder mit ihren Vasallen waren ihm entgegengeritten bis Bajonne und holten ihn festlich heim. Er aber lehnte es ab, im Schlosse des Bruders seine Wohnung zu nehmen; er zog in's Hospital. Von hier aus begann er seinen Reformationsversuch. Zuerst kündigte er, was völlig unerhört war, öffentliche Kinderlehre unter freiem Himmel an. Der Bruder riet in leicht begreiflicher Scheu vor der Lächerlichkeit ab: es würden nur wenige kommen, meinte er. Ignatius erwiderte mit der Maxime aller Agitatoren: „Wenn das erste Mal wenig kommen, so kommen das nächste Mal mehr".

Von diesem Ansatzpunkte ging er weiter. Das ganze Leben des Volkes mit religiösen Grundsätzen zu durchdringen, war sein Ziel. Frieden wolle er seiner Heimat bringen, verkündete er, den Frieden Gottes, nicht jenen der Welt. „Denn in dieser Welt machen viele Fürsten, grosse und kleine, Verträge und äusseren Frieden, und der innere Frieden kommt

niemals in die Herzen solcher, sondern vielmehr Hass, Neid und böse Wünsche gegen eben jene, mit denen sie Frieden gemacht." Er führte ein, dass zu bestimmter Stunde die Glocken geläutet wurden zum Gebet für alle, die sich in einer Todsünde befänden; er setzte durch, dass kein Spiel und kein Verkauf von Karten mehr geduldet werde, dass die Konkubinen der Priester — in diesen Landstrichen war stets das Verbot der Priesterehe auf Schwierigkeiten gestossen und thatsächlich bisher niemals völlig durchgeführt worden[72]) — nicht mehr die Tracht ehrbarer Frauen anlegen durften. Aber auch praktische Reformen bezweckte er: der Rat von Azpeitia beschloss auf sein Andringen, keine Bettler mehr zu dulden, sondern dieselben in regelmässiger Weise zu beschäftigen und zu beköstigen.[73]) Auch später suchte er durch seine Briefe diese guten Vorsätze wach zu halten; er riet zu einer Bruderschaft, die sich mit diesen Aufgaben beschäftigen und durch häufigen Genuss des Abendmahles zusammengehalten werden solle. Solcher Bruderschaften der Caridad gab es ja allerwärts in Spanien, aber sie beschäftigten sich nur mit den Werken der christlichen Liebe im engeren Sinne. Die Organisation, die Ignatius im Auge hatte, war offenbar allgemeinerer Natur.

Nachdem er seine Gesundheit wieder erlangt, brach Ignatius nach Venedig auf. Auf dem Wege besuchte er seinen früheren Lehrer Juan de Castro, der unter den Pariser Professoren ihm am nächsten gestanden hatte und jetzt im Kloster Val de Cristo als Mönch lebte.[74]) Mit ihm soll er nochmals seine Pläne, die jetzt bereits festere Gestalt gewonnen hatten, durchsprochen haben. Bald nach ihm langten auch seine Gefährten in Venedig an. Sie hatten ihren Weg zu Fuss durch das ketzerische Deutschland genommen, unter mancherlei Fährlichkeiten, den Spott der Abgefallenen absichtlich herausfordernd, über jede Spur katholischer Gesinnung, die sie noch vorfanden, erfreut. Jetzt nahmen sie alle im Hospital ihren Wohnsitz, widmeten sich einstweilen der Krankenpflege, und die späteren Legenden wissen die ungeheuerlichsten, abgeschmacktesten Beispiele von Selbstentäusserung zu erzählen, die Ignatius und Franz Xavier bei dieser Beschäftigung geübt haben sollen.

Als Ignatius mit seinen Genossen, des Augenblickes harrend, wo ihm die Ueberfahrt nach dem heiligen Lande offen stehen werde, seinen Aufenthalt in Venedig nahm, konnte es nicht fehlen, dass er mit den Männern in Berührung kam, welche hier die Träger der religiösen Bewegung waren. Gasparo Contarini hielt sich damals in Rom auf; aber seiner Familie wusste sich Ignatius eng anzuschliessen; der Neffe Pietro Contarini wurde hier sein nächster Freund, und diese Verbindung war es, die ihm und den Seinigen den Weg nach Rom bahnte. Gaspar Contarini nahm sich aller an, die für eine Neubelebung der Kirche das Ihre thaten; und so ward derjenige Mann, der sich am meisten der evangelischen Richtung näherte, der eigentliche Vertreter und gleichsam der Pflegevater des aufstrebenden Ordens, der die mächtigste Stütze des unveränderlichen katholischen Systems werden sollte. Ignatius wusste wohl, was er Contarini verdankte; nicht nur in den Briefen jener Zeit rühmt er ihn auf alle Weise; auch später bezeichnete er ihn immer als den grössten Wohlthäter der Gesellschaft.[75])

Nicht eben so wohl gelang es ihm mit Johann Peter Caraffa. Ihm trat er, mochte im Uebrigen sein Benehmen noch so rücksichtsvoll und unterwürfig sein, doch als ein Konkurrent entgegen. Die Ziele der neuen Genossenschaft waren in dem Kopfe ihres Urhebers selber noch nicht klar herausgearbeitet, aber so viel stand doch fest: sie sollte eine Vereinigung von geweihten Priestern sein, die durch engeren Zusammenschluss ihre Thätigkeit fruchtbarer machen wollten, ein Mittelding zwischen Weltgeistlichkeit und Orden; und hierin glichen sie den Theatinern. Da sich aber bei jenen von Anfang an ein ziemlich starkes aristokratisches Bewusstsein geltend machte, während Ignatius einstweilen ganz auf eine demokratische Wirksamkeit bedacht war, die womöglich die der Bettelorden überbieten sollte, so musste sich auch ein Gegensatz von Anfang an bemerklich machen.

Mit Eifer haben die Jesuiten die Unterstellung bekämpft, dass damals Ignatius selber die Absicht gehabt habe, seine Genossen dem Theatinerorden zuzuführen. Und was hätte ihn auch bewegen können, seinen originellen Gedanken zu Gunsten eines fremden, dem seinen nur von fern verwandten, aufzugeben! Auch dass er von Caraffa oder Cajetan Thiene hierzu auf-

gefordert worden sei, ist wenig glaubhaft. Dagegen ist es leicht möglich, dass es ihm Caraffa nahe gelegt habe, sich ihm in derselben Weise unterzuordnen, wie das der gute Miani gethan hatte, und dass er durch Ignatius Weigerung verletzt worden ist. Zudem erweckte auch jetzt wieder Ignatius' Orthodoxie Argwohn. Einer Denunziation bei dem Legaten Verallo wurde zwar weiter keine Folge gegeben,[76]) aber eine Empfehlung in den Augen Caraffa's, der es als seine vornehmste Aufgabe in Venedig betrachtete, aller fremdländischen Ketzerei nachzuspüren, konnte das auch nicht sein. Und dieser Mann war zudem ein Spanier; er trug die Züge jenes Volksstammes, den Caraffa mit leidenschaftlicher Glut als den Unterdrücker seines Vaterlandes hasste, gegen den er noch einmal den erbitterten Kampf wagte, als er, schon ein Greis, auf den Stuhl Petri gelangt war.

Soviel ist gewiss: eine heftige Abneigung setzte sich in Caraffa's Seele fest. Was zwischen beiden Männern, nachdem sie Anfangs nicht unfreundlich mit einander verkehrt hatten, vorgegangen ist, darüber wollte sich Ignatius nie aussprechen; „doch" fügt Polanco, der besser unterrichtet sein konnte als jeder andere, hinzu „aus seinen Worten konnte man erkennen, dass es nichts Geringfügiges war." Damals wagte Ignatius um dieser Feindschaft willen nicht, nach Rom zu reisen, um sich dem Papste vorzustellen.[77]) Von hier ab ging der Lebenslauf der beiden Männer neben einander her; er führte den einen als Paul IV. zur höchsten Würde, die er im Geiste eines Bonifacius VIII. zu benützen gedachte, den andern an die Spitze einer Gesellschaft, die mit dem Papsttum die Weltherrschaft teilen wollte. Oftmals noch haben sich ihre Wege gekreuzt; aber selten war die Berührung eine freundliche.

Im Anfang des Jahres 1537 waren die Genossen Loyola's nach Rom gewandert; in ihrem seltsamen Aufzuge hielt man sie für Soldaten, die einst an der Erstürmung und Plünderung Roms teilgenommen und nun diesen Frevel an der heiligen Stadt durch eine Wallfahrt büssen wollten. Die Frommen aber hatten ihr Augenmerk auf sie. Als sie durch Ferrara zogen, wurde Vittoria Colonna, die sich damals vorübergehend hier aufhielt, auf sie aufmerksam und nahm sie gastfrei auf.[78]) Als sie in der Osterwoche nach Rom gekommen waren, wurde es

den allerwärts neugierig Betrachteten nicht schwer, Zutritt beim Papste zu erhalten. Es gehörte zu der bequemen Umgangsweise, durch die sich Paul III. bei seinen Landsleuten, den Stadtrömern, beliebt zu machen wusste, dass er gern allerlei Leute vor sich kommen liess, gewöhnlich zur Mahlzeit, halb zur Unterhaltung, halb in der Absicht, sich in den verschiedenen Strebungen und Strömungen des geistigen Lebens auf dem Laufenden zu erhalten. Es war nicht mehr ganz die raffinierte Art eines Leo X., sich mit Improvisatoren, Künstlern, Gauklern, wissenschaftlichen Debatten und Narren einen geistigen Nachtisch zu verschaffen; es war jetzt an der Kurie schon Alles klüger, gemessener, wenn auch im Grunde noch nicht viel anders geworden. Die Pilger enthüllten Paul ihre Missionsideen, disputierten mit der Gewandtheit junger Pariser Magister mit einigen Bischöfen und Kardinälen und erregten allgemeine Zufriedenheit. Der Papst gab ihnen seinen Segen zu ihrem Werke, wenn er auch meinte: sie würden nicht hinüber bis Palästina kommen; ihre Gönner sammelten eine reichliche Beisteuer. Dann kehrten sie nach Venedig zurück und legten hier erst das Gelübde der Armut in die Hände des päpstlichen Legaten ab.

Auch Ignatius hatte schon seit längerer Zeit die Möglichkeit ins Auge gefasst, dass die Umstände, zumal der erneute Seekrieg zwischen Venedig und den Türken, seinen ursprünglichen Missionsplan verhindern könnten. Er war wohl auch innerlich bereits über ihn hinausgewachsen. Er hatte noch vor Kurzem an Spanien als das Feld seiner Wirksamkeit gedacht, zumal an Barcelona, wo noch immer der von ihm gewonnene Frauenkreis zusammenhielt, und wohin er jetzt auch die genauesten Nachrichten von seinen Absichten und Fortschritten sandte. Jetzt aber sah er ein, dass er nur in Italien seine Hebel ansetzen könne. Er sandte die Reiseunterstützungen wieder zurück an die Geber, und schrieb ihnen, dass er nun seine Gefährten dazu bestimmt habe, je zu zwei und zwei überall hin zu wandern, wo sie nur für den Herrn wirken könnten. So wollten sie sich einstweilen ein Jahr über halten; sei ihnen auch dann die Fahrt nach Jerusalem versperrt, so wollten sie auf dem eingeschlagenen Wege fortfahren.

Ehe sie sich dergestalt in die Städte des venetianischen Gebietes zerstreuten, stellten sie nochmals in einem verlassenen

Kloster vor den Thoren von Vicenza die geistlichen Uebungen an. Zwei erbettelten in der Stadt das Brod für die übrigen. So wollten sie sich zur Thätigkeit kräftigen. „Täglich erfahren wir mehr, was es heisst: Nichts haben und doch alles besitzen" schrieb er an seinen Freund Pietro Contarini. Um ihren Zusammenhang zu wahren gaben sie sich wenig später einfache Regeln: Stets wollten sie in den Hospitälern einkehren, sich dabei so viel als möglich der Krankenpflege widmen, durch Betteln sich ihren Unterhalt erwerben. Wenn sie zu zweien wanderten, sollte stets einer dem andern dienen, und zwar zur Erbauung der Nächsten öffentlich. Predigt und Kinderlehre sollten ihre Hauptbeschäftigung sein. Doch hatte Ignatius in Rom und Venedig dafür gesorgt, dass sie auch weitergehende Erlaubnis zur Besorgung geistlicher Befugnisse erhalten hatten.[79])

An verschiedenen Orten begannen sie nun zugleich aufzutreten. An den Strassenecken sprangen sie auf die Prellsteine, schwenkten ihren Hut, luden laut die Vorübergehenden ein, ihnen zuzuhören und begannen, ob viel ob wenig sich sammelten, ihre Predigt. Es ist die Art der Strassen-Rhapsoden, die so ihre Volkserzählungen deklamieren, wie sie von alten Zeiten bis auf die Gegenwart in Italien herrscht, welche sie nachahmten. Diese Männer mit ihrer ausländischen, seltsamen Tracht, mit dem halb spanischen, halb italienischen Dialekt[80]) — für eine unbeholfene und stürmische Begeisterung ein treffliches Organ erregten die allgemeine Aufmerksamkeit. Es ist zu allen Zeiten nicht schwer gewesen, die Massen anzuziehen, wo sich Ueberzeugung mit auffälligem Wesen verbindet. Der Fremde, der zürnend und strafend in die Mitte des Volkes, das ihn nie gesehen, tritt, galt oft erst recht als der gottgesandte Prophet. Erst wenige Jahre zuvor hatte in Mailand ein spanischer Eremit einen grossen Busstaumel heraufbeschworen; und war doch auch der Mann, der der Bevölkerung dieser Gegenden schlechthin als „il Santo" gilt, Antonius von Padua, ein Sohn der Pyrenäenhalbinsel gewesen.

Auch später noch, als die Gesellschaft Jesu in ruhigere Bahnen eingelenkt war, als sie zahlreichere und feinere Mittel, die Geister zu beherrschen gefunden und ausgebildet hatte, mochte sie doch die improvisierte Gassenpredigt nicht aufgeben.

Es schien zu wichtig, die unvorbereiteten Gemüter inmitten des Tageslebens zu überrumpeln. „Denen, die selten in die Kirche gehen", meinte man, „muss man das Wort Gottes auf die Strasse tragen." Ignatius hat später diese Uebung besonders verwendet für junge Jesuiten, solange sie sich noch in der Ausbildung befanden, ebenso wie für diese das Betteln festgehalten wurde. Wer so viel Gewandtheit, Sicherheit und Eifer besitzt, um mitten unter seinen wissenschaftlichen Studien dieser Aufgabe gerecht zu werden, von dem konnte man gewiss annehmen, dass er auch zu grösseren Leistungen befähigt sei.

Diese Art der Gassenpredigt konnte sich nicht abgeben mit dogmatischen Feinheiten, noch mit Anregung der zarteren religiösen Empfindungen. Mit den Erfolgen, die in eben jenen Jahren ein Ochino erntete, wollte ein Ignatius nicht wetteifern. Ihm fiel es ebensowenig ein, an irgend einem Punkte des Dogmas rütteln zu wollen als dieses Dogma vor das Volk zu tragen. Der unmittelbare praktische Erfolg, der denn auch am Besten durch die einfachsten Mittel erzielt wird, war es, dem er nachfolgte. Er hatte seinen Genossen schon damals die Weisung gegeben: Beim Predigen sollten sie es für die Hauptsache halten, den Eifer zur Tugend und den heftigen Abscheu vor den Lastern in den Herzen der Hörer zu entzünden. Deshalb sollten sie mit Eifer die zehn Gebote und die Vorschriften der Kirche erklären und zu ihrer Beobachtung durch Vorhaltung der himmlischen Belohnungen und der höllischen Strafen antreiben. Dabei sollten sie immer bedenken, „dass man beim Volke mehr wirke durch die Glut des Geistes und der Augen als durch gefeilte Rede und gewählte Worte." Es ist die niederste Sorte Predigt, die er da empfiehlt, aber für die, welche er erfassen wollte, vielleicht die einzig mögliche. Ignatius hielt darauf, dass man dieses populär-drastische Mittel auch später in seinem Orden nicht vernachlässige und geringschätze. Ein ganz brauchbares Mitglied stiess er später einmal unweigerlich aus der Gesellschaft, als es sich beigehen liess, Hieronymus Nadal nach einer solchen Volkspredigt als einen Charlatan zu bezeichnen.

Bereits mit Ablauf des Jahres hatte Ignatius die Reise nach Jerusalem endgiltig aufgegeben. Er beschloss, sich jetzt

persönlich, in Begleitung von Faber und Lainez nach Rom zu wenden, um sich und seine Genossen, wie sie es in Paris aushilfsweise gelobt hatten, dem Papst zur Verfügung zu stellen „zur Ausbreitung des katholischen Glaubens und zum Heile der Seelen.“ Dieser Gedanke der unmittelbaren Dienstbereitschaft auf den Wink des Oberhauptes der Kirche trat jetzt für ihn in den Vordergrund. Er sah, dass er nur mit seiner Hilfe eine feste Position fassen konnte. Als damals Lainez noch vor der Bestätigung der Gesellschaft seiner ungeduldigen Sehnsucht nach der Missionsthätigkeit und seiner schmerzlichen Resignation Ausdruck lieh, meinte er hingegen: Er empfinde keineswegs so; denn da sie sich durch das Gehorsamsgelübde gegen den Papst verpflichtet hätten, nur ihm für jede Sendung zu Gebote zu stehen, so müssten sie indifferent sich verhalten, gleichsam in der Mitte und sich nach keiner Seite neigen. „Wenn mich“ fuhr er fort, „ein solcher Wunsch erfasste, so würde ich versuchen, meinen Geist gerade nach der Gegenseite zu beugen, um in dem Gleichgewichtszustand zu beharren, der zur Erlangung eines vollkommenen Gehorsams nötig ist.“[81]) So schnell hatte sich ihm jetzt die Forderung der mystischen Gottgelassenheit und des Willensopfers zu Gunsten des göttlichen Geistes umgewandelt in jene Fassung, die dann das Merkzeichen seines Ordens geblieben ist: die höhere Willensmeinung des Stellvertreters Gottes war derjenigen Gottes selber substituiert worden.

Um als Genossenschaft auftreten zu können, bedurfte man auch eines Namens. Auf der Reise kam Ignatius der Gedanke sich und die Seinen als „Compañia de Jesus“ zu bezeichnen. Die Gesellschaft Jesu übersetzen wir das Wort; im Sinne des Ignatius und in der Sprache jener Zeit würden wir besser von einem „Fähnlein Jesu“ reden. Nicht um sich als Genossen Jesu zu bezeichnen, sondern nur in dem Sinne wie eine Truppe, ein Heerhaufen den Namen ihrers Führers entlehne, habe man diesen Namen gewählt, liess er später der Sorbonne erklären[82]) Denn den wandernden, stets kampfbereiten Schweizer- und Landsknechtstruppen entlehnte er diesen Namen. Was sie für die Fürsten jener Tage, das sollte seine Compagnie für Jesus und dessen sichtbaren Statthalter sein. Es ist unbezweifelt, dass er sich jenen Namen gebildet im Anschluss

an jene Phantasievorstellung der geistlichen Uebungen vom Heerlager Christi.

Eine Offenbarung haben die Jesuiten diese Namengebung genannt; und Ignatius deutete schon selber seinen Genossen an, dass es damit seine Richtigkeit habe. „Hätte er einen anderen Namen gewählt", sagte er zu Polanco, „so würde er dem offenkundigen Willen Gottes entgegengehandelt haben; und wenn alle Menschen, ausgenommen jene, denen zu gehorchen er bei Strafe der Sünde verpflichtet sei, anderer Meinung sein sollten, er würde diesen Namen beibehalten."[83]) So hatte er, als die ersten Konstitutionen beraten wurden, als sein Teil sich die Bestimmung hierüber vorbehalten, hielt trotz der Bedenklichkeit aller Anderen an jener Bezeichnung fest und erklärte: er werde dabei bestehen, auch wenn alle anderen dagegen stimmten.[84]) Die tadelnden Stimmen liessen nicht auf sich warten. Am schärfsten äusserte sich auch hier Melchior Cano: „Da Paulus im Korintherbrief (I. 9) die ganze Kirche eine Gesellschaft Jesu nenne, so möchten die, welche sich diesen Titel anmassten, zusehen, ob sie nicht nach Weise der Ketzer lügnerisch behaupten, dass bei ihnen sich die Kirche befinde."[85]) Nicht viel weniger scharf sprach sich auch die Sorbonne aus; und noch Papst Sixtus V. hat sich bemüht den Namen Jesu aus der Bezeichnung der Gesellschaft herauszubringen.[86]) Ignatius hatte für diese Fälle im Voraus bestimmt: „Er würde alsdann den Namen mit der Autorität der ganzen Kirche anlässlich des ersten, allgemeinen Konzils feststellen lassen" — also im Notfall selbst gegen den Papst.[87]) „Er hatte Recht, auf keine Einwände zu hören", sagt der Geschichtschreiber des Ordens, „Jedes Mitglied fühlt sich als Jesu nicht als Ignatius Kriegsgenosse; es ist ein beständiger Stachel auch für die Trägen."

Um so weniger erbaut war die Gesellschaft davon, dass der Sprachgebrauch den unhandlichen Namen binnen Kurzem zu der Bezeichnung „Jesuiten" zusammenzog. Schon i. J. 1545 verwahrt sich Petrus Canisius gegen diese Bezeichnung: „Es sei ferne von uns, dass wir uns diesen heiligen Namen irgendwie anmassen, wir, die wir kaum Christi Schüler oder vielmehr seine Rekruten sind, die zum Heeresdienst seines Kreuzes ausgehoben sind[88].") Unzähligemale hat die Gesellschaft seitdem gegen den Namen protestiert und behauptet, dass hier eine böswillige

Entstellung vorliege, natürlich ohne Erfolg. Sie wollte den Schein vermeiden, als wenn sie mit jenem Namen, der dem der Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner gegenübergestellt wurde, einen höheren ἥρως ἐπώνυμος als jene beanspruchten.

Es war die Zeit der grössten Umwandlung, als Ignatius und seine Gefährten nach Rom kamen. Dass ein Wendepunkt der Dinge erreicht sei, das war jedermann klar; aber Niemand konnte wissen, nach welcher Richtung sich die Wendung vollziehen werde. Contarini und die versöhnliche Partei, in deren Obhut sich der werdende Orden begeben hatte, schienen am Meisten Aussicht zu haben; sie standen auf der Höhe ihres Einflusses; noch trat der Gegensatz Caraffa's kaum hervor. Nur Sadolet's Verstimmung deutete darauf hin, dass die Gegensätze doch nicht ausgeglichen seien. Alles schien davon abzuhängen, dass der schlau lavierende Politiker, der an der Spitze der Kirche stand, einen entschiedenen Entschluss fasse.

Weder der asketischen noch der versöhnlichen Richtung mochte Paul, konnten auf die Dauer seine Nachfolger sich ganz hingeben. Es war ein Drittes nötig: eine Richtung, die den Päpsten nicht zumutete, weder ihre mittelalterlichen Ansprüche noch ihre Kulturstellung aus der Renaissancezeit aufzugeben. Die drei unscheinbaren Männer, die um die Osterzeit 1538 durch die porta del popolo in Rom einzogen, getrauten sich dies zu leisten.

Das wussten sie: sie mussten sich erst bewähren auf dieser „Schaubühne der Welt", wie die Jesuiten selber Rom zu bezeichnen pflegten. Hiervon hängt ihre Zukunft ab. Bisher war alles Vorbereitung gewesen, eine langsame Entwicklung, aus der einige wenige Principien herausgearbeitet waren. Wie weit war Ignatius noch von der Erfüllung jener ehrgeizigen Träume entfernt, die ihn zuerst der Religion zugeführt hatten! Erst jetzt beginnt recht eigentlich seine Wirksamkeit. Wie die losgelassene Kraft eines Stromes, der zuvor durch Deiche eingeengt war, verbreitet sie sich in erstaunlich rascher Weise über die weitesten Räume.

Papst Paul nahm die drei Männer freundlich auf. Er beauftragte einstweilen Lainez und Faber, an dessen Stelle bald Salmeron trat, Vorlesungen an der römischen Universität,

der Sapienza zu halten. Sein scharfer Blick hatte bei Lainez die Schlagfertigkeit und Gelehrsamkeit rasch erkannt: es vergnügte ihn auch jetzt wieder, die beiden von Zeit zu Zeit vor sich kommen zu lassen, ihrer gewandten Dialektik, ihren sichern Disputationen während des Mittagessens zuzuhören. Ignatius selber behielt sich eine wichtigere Wirksamkeit vor: die Mitteilung und Einübung der Exercitia spiritualia. Hier wie überall erweckte das originelle Buch, von seinem Erfinder mit Geist und Begeisterung vertreten, das grösste Interesse. „Hiermit gewann ich zuerst Gunst und Ansehen bei vielen einflussreichen und gelehrten Leuten“ schreibt er. Contarini liess sich eine Abschrift geben, andere überwiesen ihre Seele wirklich der Behandlung dieses neuen Arztes. Unter diesen war der Gesandte Karls V. Dr. Ortiz; er weilte damals in Rom um den Papst zu einem schärferen Vorgehen gegen Heinrich VIII. von England in dessen Ehescheidungsangelegenheit zu drängen. Pedro Ortiz war der Bruder jenes Juan, des berühmten Predigers und Schwärmers, der sich damals in der Untersuchungshaft der Inquisition befand. Er hatte noch kurz vor seiner Abreise sich bemüht, das Loos dieses seines Bruders freundlicher zu gestalten. Gewarnt durch dieses Schicksal, das seine Familie betroffen, hatte er sich seinerzeit in Paris Ignatius, in dem er nur den Alumbrado sah, eifrig widersetzt. Als Ignatius sich das erste Mal mit den Genossen nach Rom zu begeben nicht wagte, war es ausser der Furcht vor Caraffa auch die vor Ortiz, welche ihn abhielt. Aber schon damals hatte er sich in den Disputationen freundlich erzeigt, jetzt schloss er sich ganz an Ignatius an. Er nahm ihn in die Abgeschiedenheit von Monte Cassino mit und ward der erste hervorragende Mann, der durch jene methodische Seelenschulung unauflöslich an die Interessen des Ordens geknüpft wurde. Für Ignatius bildete dieser Gewinn zugleich die Brücke zur Versöhnung mit der Orthodoxie schärfster Tonart. Denn Ortiz war bei den Versöhnlichen, namentlich bei Contarini selbst, übel angeschrieben als „ein Mensch, der immer bereit sei, jeden geringsten Irrtum Ketzerei zu schelten.“ Gerade darum schlug der alte Intrigant Aleander vor, ihn Contarini nach Regensburg zur Begleitung zu geben als Hemmschuh für den Eifer des Legaten, nicht zur Beteiligung am Gespräch.[89])

Bereits nach vier Monaten konnte Ignatius wagen auch die sämtlichen anderen Gefährten nach Rom zu ziehen, um hier dieselbe Art Seelsorge zu üben, wie bisher in den Städten Ober- und Mittelitaliens. Es war in Rom etwas Ungewöhnliches, dass ausser der Fasten- und Adventszeit gepredigt wurde. Die konsequent fortgeführten Predigten der neuen Gesellschaft erweckten Neugier; aber auch ihre Eigenart, der scheinbare Mangel, dass sie von allem Redeschmuck absah, zog an. Jedoch in dieser Stadt, wo sich die Ehrgeizigen und Glückshungrigen aus aller Herren Länder zusammenfanden, jeder mit dem festen Entschluss sich so viel als möglich geltend zu machen, wo jeder stets den Erfolgen des Anderen auflauerte, blieb eine solche Wirksamkeit nicht unbestritten. Ignatius Vorleben bot Angriffspunkte genug. Auch die Lossprechung des Legaten in Venedig hatte den Argwohn, der sich gegen ihn richtete, nicht beschwichtigt; jetzt erhoben sich die Gerüchte von Neuem, die ihn einen Ketzer nannten, der von allen Universitäten vertrieben sei. Jener alte Diener und Begleiter Franz Xaviers, der den Groll gegen Ignatius noch nicht unterdrückt hatte, verbreitete sie mit besonderem Eifer und mit dem Ansehen, das ihm die alte Bekanntschaft gab. Ebenso trat ein Prediger aus dem Augustinerorden öffentlich gegen ihn auf. Er fürchtete wohl nur die Konkurrenz jener neuen Prediger, aber es hefteten sich an ihn, wie damals so häufig an die früheren Ordensgenossen Luthers, der Verdacht heimlicher Ketzerei; und die jesuitischen Geschichtschreiber haben sich darin gefallen, diese ganze letzte Verfolgung, der sich ihr Meister ausgesetzt sah, als eine tief angelegte Intrigue darzustellen. Zugleich erhob sich von Neuem in Spanien dringender Verdacht gegen Ignatius. Ein früherer Freund, der Bettelmönch Barbarán, drohte, gegen die Gesellschaft ein Feuer von Perpignan bis Sevilla anzuzünden, in dem sie verbrennen sollte. Mit der selbstbewussten Ruhe, die Ignatius gerade dann am wenigsten verliess, wenn er sich Leidenschaft gegenüber sah, antwortete er: er wünsche sich in der That ein solches Feuer, das des heiligen Geistes. Im Uebrigen forderte er ihn auf, seine Anschuldigungen vor den berufenen Richtern in Rom niederlegen.[90])

Die Gerüchte erweckten Misstrauen und selbst Hass im

Volke; angesehene Mitglieder der Kurie und reiche Kaufleute schürten ihn. Der Cardinal de Cuppis warnte damals: „Vor dem Wolfe, der sich als solcher zu erkennen gebe, könne man sich leicht hüten: nur der Wolf im Schafskleide sei gefährlich".[91]) Ignatius fühlte, wie der kaum gewonnene Boden ihm wieder unter den Füssen schwand; er wusste, dass das Schicksal seiner Gründung davon abhing, ob er diesen stillen Widerstand überwand; „die härteste Verfolgung, die wir je erduldet, obwohl man uns nicht an unsern Körpern belästigte, noch vor Gericht zog", nennt er diese acht Monate. Er musste es nach so vielen halben Freisprechungen nun zu einer Ehrenerklärung von massgebender Stelle bringen; denn, wie es in der freisprechenden Sentenz selber heisst, es liegt viel daran, dass die Arbeiter im Weinberg Christi gut beleumundet sind in der Oeffentlichkeit.

Eben die öffentliche Untersuchung war es, die man ihm diesmal versagte. Er machte die Verbreiter der Gerüchte namhaft, forderte eine genaue Kenntnisnahme. Nachdem kaum der Prozess angefangen, wurde er auch schon durch mächtige Einflüsse niedergeschlagen und die Absicht kundgegeben, die ganze Angelegenheit mit Stillschweigen zu begraben. Ignatius bestand hartnäckig auf der Wiederaufnahme, möge das Urteil ausfallen, wie es wolle. Papst Paul war abwesend in Nizza, um eine Vereinigung zwischen dem Kaiser und Franz I. herzustellen — es waren die glanzvollsten Tage seiner Politik, denn das Gelingen der Friedensstiftung erhöhte sofort wieder das Ansehen des Papsttumes; als er zurückkehrte, liess ihn Ignatius zuerst durch einen Gönner, dann durch die beiden ihm schon bekannten Jesuiten Lainez und Faber bearbeiten, zuletzt folgte er ihm selber nach einem Landaufenthalt in den Marken, wo er ihn in aller Stille und Ungestörtheit beeinflussen konnte.

„Ich sprach mit S. Heiligkeit", schreibt er, „allein in seinem Zimmer fast eine Stunde; ich redete mit ihm ausführlich von unsern Absichten und Bestrebungen; ich erzählte ihm genau, wie viele Male in Spanien und Paris gegen mich Prozess angestrengt worden, ebenso wie oft ich in Alcalá und Salamanca gefangen gesetzt worden war, und dies zum Zwecke, damit Niemand ihn genauer unterrichten könne. als ich ihn unter-

richtet hatte, damit er desto mehr bewogen würde, eine Untersuchung über uns anzustellen, und damit auf alle Weise ein Urteilspruch oder eine Erklärung über unsre Lehre gefällt werde. Ich bat im Namen aller Seine Heiligkeit: Da es zu Predigt und Seelsorge sehr nötig sei, nicht nur vor Gott, sondern auch vor dem Volk einen guten Ruf zu besitzen und nicht verdächtig in Lehre und Sitten zu sein, so möge er als Heilmittel verordnen, dass unsre Lehre und Sitten von einem ordentlichen Richter, den Seine Heiligkeit bestimmen möge, untersucht und geprüft würden. Wenn sie schlecht befunden würden, so möge mir eine Korrektur oder eine Züchtigung zu Teil werden, wenn gut, die Gunst seiner Heiligkeit. — Obwohl der Papst Anlass hatte, argwöhnisch zu sein gegen das, was ich sagte, nahm er es doch sehr gut auf, lobte unser Talent und unsere guten Bestrebungen; und nachdem er so eine Weile gesprochen und uns ermahnt hatte, gewiss mit Worten wie ein wahrer und echter Hirt, verordnete er mit grossem Eifer, dass der Gouverneur sofort in unserer Sache ein Verhör anstelle."[92])

Auf diese Stunde können wir alle weiteren Erfolge der Gesellschaft zurückführen. Auch der Papst konnte sich der Persönlichkeit dieses geborenen Feldherrn nicht entziehen; er sah ein, was dieser Mann für das Papsttum, dem er sich zur Verfügung gestellt, werde leisten können.

Der Erfolg des Prozesses konnte nicht weiter zweifelhaft sein. Die Gesellschaft hatte sich an allen Orten, wo sie erfolgreich gewirkt, Zeugnisse erbeten; Siena, Bologna, der Herzog von Ferrara hatten solche eingeschickt. Ignatius war nun bereits so oft in Untersuchung gewesen, dass es nicht eben wunderbar war, wenn aus Spanien, Paris und Venedig 3 Beisitzer der Inquisition zugegen waren, von denen er schon einmal freigesprochen war. Auch später ist die Thatsache, dass er so oft in Untersuchung sich befunden, noch bisweilen für die Wirksamkeit der Gesellschaft, ehe sie festen Fuss gefasst hatte, hinderlich gewesen. Ignatius selber hat aber fortan nur mit Stolz auf diese Anfechtungen geblickt. Sie erschienen ihm nicht nur als notwendige Prüfungen, sondern mehr als das, als Beglaubigung seiner prophetischen und reformatorischen Sendung. In diesem Sinne rühmte er sich ihrer einige Jahre später vor dem König von Portugal[93]): „In allen diesen acht

Prozessen wurde ich, allein aus göttlicher Gnade und Barmherzigkeit, niemals nur mit einem Satze, nur mit einer Silbe verworfen, wurde nicht gebüsst noch verbannt. Und wenn Eure Hoheit berichtet sein will, weshalb solche Nachforschung und Inquisition über mich angestellt wurde, so mögen Sie wissen: nicht auf Grund eines Zusammenhanges mit Schismatikern, Lutheranern, Alumbrados, da ich mit solchen nie verkehrt noch sie gekannt habe, sondern weil man sich wunderte, zumal in Spanien, dass ich, der ich keine Wissenschaften besass, trotzdem so viel redete und sprach von geistlichen Dingen."

Nicht einen einzigen Tag hatte man während des Prozesses die gewohnte Beschäftigung aufgegeben. Das that man auch nicht, als man sich nun anschickte die einfachsten Formen für die Gesellschaft, die noch immer eines verfassungsmässigen Bodens entbehrte, zu finden. Wenn die Genossen am Tage ihren Geschäften nachgegangen waren, kamen sie des Nachts zur Beratung zusammen. Die Gewissheit, dass sie ungezählte Nachfolger haben würden, bestimmte sie, alsbald selber einen ausführlichen Bericht über ihre Beratungen abzufassen.[94]) Man solle sich nicht wundern, heisst es dort, dass einige Verschiedenheit der Meinungen geherrscht habe, nämlich über die besten Mittel dem Nächsten zu helfen, während sie doch über „das Blanko ihrer Berufung" einig gewesen. Sei es doch selbst im Apostelkonvent nicht anders zugegangen. Dass sie trotz der Verschiedenheit ihrer Nationalitäten, die auch verschiedene Ansichten zur Folge habe, dennoch eines Sinnes geworden, solle Späteren zum Beispiel dienen. — Auch weiterhin ist es für Ignatius ein Hauptziel geblieben: jenen nationalen Eigentümlichkeiten allen Einfluss auf Beschlüsse und Handlungen des Ordens zu entziehen, sie nach Möglichkeit zu vernichten. Sie zweifelten nicht, dass sie auf solche Weise zur Erleuchtung durch den heiligen Geist gelangten; sie nahmen es sogar zu Protokoll: „In allem dem, was gesagt ist und was gesagt werden wird, wollen wir so verstanden werden, dass wir durchaus nichts aus unserm eigenen Geist und Kopf behaupten, sondern nur das, was es auch sei, was der Herr uns inspirieren und der heilige Stuhl bestätigen wird".

Um sich empfänglich für eine solche Kollektiv-Erleuchtung

zu machen, fanden sie den Weg regelloser Debatten nicht geeignet[95]); sie warfen die Frage auf, ob sie sich nicht hierzu alle in die Wildnis mit Fasten und Busse zurückziehen sollten oder auch drei bis vier hiermit beauftragen sollten. Dies ging aber nicht wohl an: sie wollten kein unnützes Aufsehen in der Stadt erregen und ihr eben gewonnenes Arbeitsfeld nicht im Stich lassen. Sie beschlossen also, da auch zur Anstellung der vorbereitenden Exercitien keine Zeit vorhanden war, jeder durch eigene Meditation sich in den Zustand der Gelassenheit zu versetzen, in die freudige und friedliche Stimmung, in der der Wille mehr zum Gehorchen als zum Befehlen geneigt sei, zum Gehorchen nämlich gegen die innere Stimme, die in Gebet und Meditation jedem das Förderliche zeigen werde. Deshalb machten sie es sich auch zur Bedingung, dass in der Zwischenzeit keiner zum andern von den Dingen, die zur Verhandlung stünden, reden dürfe, um keinen störenden Einwirkungen zu unterliegen, dass jeder sich auf den Standpunkt eines Fremden stellen solle, der ganz objektiv, ohne den Wunsch ihr je beizutreten, die Interessen der Gesellschaft beurteile. — Man sieht sofort: Es ist die Praxis der spanischen Mystik, die Ignatius seinen Genossen beigebracht hatte, die Kunst, wie man durch den Zustand der Gelassenheit zum „don de consejo“ gelangen kann; es handelte sich auch hier wieder um die Aufgabe, durch taktvolle Anwendung bestimmter Regeln sich selber zum Gefässe der Inspiration zu machen. Ignatius wollte, dass diese Regeln, die der Klugheit wie der Schwärmerei gleichmässig Genüge thaten, fortan bei allen Wahlen und Beratungen der Gesellschaft angewendet würden.

Darüber, was stets das Wichtigste war, dass sie bedingungslos und ungesäumt den Auftrag des Papstes zu jeder Sendung in Glaubenssachen, sei es zu Indern, sei es zu Ketzern, zu Gläubigen, zu Ungläubigen folgen wollten, kam es gar nicht zur Debatte. Das war eben ihre „Berufung“; ob sie aber bei solchen Sendungen jeder für sich handeln, oder ob sie auch getrennt noch eine Körperschaft bilden, sich unter einander von ihrem Vorgehen Nachricht geben sollten, war die erste Frage. Sie ward sofort dahin entschieden: „Nachdem sie Gott aus so vielen Nationen zusammengeführt, wollten sie auch diese Einheit bewahren, denn vereinte Thätigkeit habe doppelte Kraft.“

Konnten sie dies aber thun, ohne wie ein anderer Mönchsorden zu werden? Gerade über jene Verpflichtung, die bald den Jesuiten als ihr Ein und Alles erschien, über den Gehorsam gegen eine Regel und einen Oberen, erhoben sich anfangs die meisten Bedenken. Nicht vom Gehorsam, sondern nur von der wechselseitigen Liebe war bei der Stiftung der Studentenverbindung die Rede gewesen. Jetzt hatte man bereits eine strenge Gehorsamsverpflichtung auf sich genommen, die gegen den Papst; aber sie betraf nur den Einzelnen und sie schien geradezu das Feld einzuengen, auf dem noch Anderen Gehorsam gewidmet werden konnte. Die Debatte wurde so eingerichtet, dass in einer Nacht alles erörtert wurde, was gegen den Gehorsam, in der andern, was für ihn sprach. Der Bedenken waren viele: Der Name Mönchsorden sei nun einmal der gegenwärtigen Zeit verhasst, die Kirche habe selber die Absicht ausgesprochen, ihre Zahl zu verringern; sollte sie aber der Papst nötigen, sich einer der alten Regeln zu unterwerwerfen, so würden alle ihre Wünsche vereitelt werden. Die freie Beweglichkeit, die Möglichkeit, überall Gelegenheit und Platz zur Arbeit zu suchen, schienen ihnen hiermit unvereinbar. Jedoch die entgegengesetzten Gründe überwogen: Ohne Gehorsam geschieht keine Pflicht ordentlich, jeder sucht die Last von seinen Schultern auf die der andern abzuwälzen. Sei schon für alle andern Orden der Gehorsam das Band, wie viel mehr sei ein solches der Gesellschaft Jesu nötig, die ihre Mitglieder in alle Weltgegenden zerstreue! Endlich entspriessen nur dem Gehorsam die heroischen Tugenden der Weltverachtung. „Demut kann nur mit Gehorsam, Stolz mit Eigenwillen bestehen.“ Und alsbald beschloss man auch, den Gehorsam so scharf zu fassen, dass man dem Vorgesetzten seine Würde auf Lebenszeit übertrug, was in keinem andern Orden der Fall war; doch behielt man sich vor, später Einschränkungen zu verfügen.[96])

Wohin Ignatius eigene Meinung ging, darüber werden wir nicht einen Augenblick im Zweifel sein: Der Mann, der eine „Kompagnie Jesu“ gestiftet, der allerlei Gewohnheiten des Soldatenstandes in ihr nachahmte, der konnte das auch nur auf der Grundlage eines strikten, militärischen Gehorsams thun wollen. Von ihm rührt der Entwurf her, der dem Papste

unterbreitet wurde. Auf nichts wird bereits in diesem so viel Nachdruck gelegt als auf die Bestimmung des Gehorsams. Gehorsam zunächst gegen den Papst, aber gerade durch dieses Mittelglied auch schärfster Gehorsam gegen den General. Um die Demut der ganzen Gesellschaft und um die völlige Mortifikation und Entäusserung des eigenen Willens bei allen Einzelnen zu fördern, legten sie das Gelübde ab: „Es sollen alle Genossen wissen und nicht nur beim Eintritt in ihren Beruf, sondern so lange sie leben täglich in ihrem Geiste bewegen, dass diese ganze Gesellschaft und alle einzelnen unter dem treuen Gehorsam unsres heiligsten Herrn, des Papstes, Gott Kriegsdienste leisten". Um die Last, die sie mit diesem Gelübde auf sich nehmen, würdig zu tragen, sollen sie Tag und Nacht die Lenden gegürtet, zur Einlösung einer so grossen Schuld gerüstet sein. Damit sich aber keinerlei Ehrgeiz oder Missgunst bei diesen Sendungen einschleichen könne, sollen sie niemals über solche mit dem Papst verhandeln, sondern diese Sorge Gott, dessen Stellvertreter und ihrem General überlassen. Dieser ihr zukünftiger General soll sich zwar in wichtigen Dingen mit den Vätern beraten, aber er allein hat zu befehlen; und er hat alles zu befehlen, was zum Aufbau des von Gott und der Gesellschaft ihm vorgesetzten Zweckes dienlich erscheine. Wir werden sehen, dass auch die ganze weitere Ausbildung der Doktrin und der Praxis des Gehorsams Ignatius eigenstes Werk ist.

Ausserdem behielt man jene schon in Paris übernommene Scheidung bei, dass die Professen, die Mitglieder, welche wirklich die Gelübde abgelegt hatten, völlig arm sein sollten, dass aber die Studierenden hieran nicht gebunden seien. Schon fasste man anstatt der lockeren Vereinigungen eigentliche Kollegien an den Universitäten ins Auge. In allen Punkten wurde Einigkeit erzielt; nur die Kinderlehre wollte Bobadilla nicht in den Kreis der Verpflichtungen aufnehmen; sie solle ein Werk freiwilliger Liebe sein, meinte er gemäss seiner Grundansicht vom Wesen der Gesellschaft überhaupt. Mit Rücksicht auf seinen Widerspruch formulierte man, um später erst keine zweideutige Auslegung zuzulassen, diese Bestimmung besonders scharf. Uebrigens hat die Lehrthätigkeit des Ordens später eine Richtung eingeschlagen, die von der damals allein be-

achteten rudimentären Religionslehre so weit abwich, dass gerade diese Bestimmungen bald bedeutungslos wurden.

Mit diesem Entwurfe konnte man nun vor den Papst treten. Kardinal Contarini überreichte ihm denselben[97], und überrascht soll Paul ausgerufen haben: „Hier ist der Geist Gottes". Für das Papsttum jedenfalls war hier eine vortreffliche Waffe in Aussicht gestellt. Gelang es, diese leichte Ausfallstruppe, die nicht wie die anderen Orden ein unabhängiges Glied der Kirche sein wollte, die vielmehr auf den Wink des Papstes bereitstand, zu organisieren, so war damit ein unvergleichlicher Gewinn für den Stuhl Petri erworben, inmitten dieser Zeiten des Abfalls.

Aber ein günstiges Wort des Papstes entschied noch nicht über die Zulassung eines ganz neuen Ordens in der Kirche. Die Angelegenheit der Prüfung und Bestätigung ruhte nun einstweilen bei einer Kommission, in der ein berühmter Vertreter des kanonischen Rechtes, der Kardinal Guidiccioni, den Vorsitz führte. Er war ein eifriger Beförderer jener Ansicht, dass man die Ueberzahl der Orden einschränken müsse; er hatte einen Plan, wie deren Vereinigung durchzuführen sei, ausgearbeitet und war wenig gesonnen, selber die erste Bresche in ihn zu legen. Lange zogen sich die Verhandlungen hin und schienen sich nicht günstig für die Gesellschaft zu gestalten. Als ein echter Spanier gelobte Ignatius der göttlichen Majestät für einen günstigen Ausgang 3000 Messen, die dann der Orden allmählich abgewickelt hat.

Endlich erfolgte unter dem Eindruck, dass die Gesellschaft schon thatsächlich ihre Lebensfähigkeit erwiesen hatte, die Bestätigung im Herbst des Jahres 1539; ehe die Bulle ausgefertigt wurde, verging noch mehr als ein Jahr. Als „Vorsteher der streitenden Kirche" gab der Papst dieser Gesellschaft, die, wie man fromm glaube, der heilige Geist aus den verschiedenen Weltgegenden zusammengeführt habe, seinen Segen. Der Entwurf Loyola's wurde durchaus gebilligt und nur die Bestimmung hinzugefügt, dass die Zahl der Professen sechzig nicht überschreiten solle. Sie konnte für Ignatius gleichgiltig, fast willkommen sein. Schon im Entwurf hatte er gesagt: „Niemand soll in die Gesellschaft aufgenommen werden, als wer lange und aufs sorgfältigste erprobt sei; und

wenn er klug in Christo (!) und durch Reinheit der Lehre und des christlichen Lebens ausgezeichnet sei, dann erst solle er zu dieser Miliz Jesu Christi zugelassen werden". Als nach drei Jahren Papst Paul auf seinen Antrag jene Beschränkung fallen liess, weil unter den in Paris und auf andern Universitäten weilenden Scholaren der Gesellschaft viele geeignet seien, als Professen einzutreten, da war dieser Grund für Ignatius nur ein Vorwand. In Wirklichkeit dachte er gar nicht daran, die Zahl der ursprünglichen Gründer, „der ersten Väter", anders als ganz langsam zu vermehren.

Jetzt musste der Gesellschaft, die ihrem General so viel Macht zuschreiben wollte, dies ihr Oberhaupt auch wirklich gegeben werden. Es konnte keine Frage sein, dass sich alle Stimmen auf Ignatius vereinigten. Nur Bobadilla, der von Rom abwesend war, glaubte sich der Abstimmung enthalten zu sollen. Die meisten wählten für den Fall von Ignatius Tod schon im Voraus Peter Faber. Doch war hiermit sicherlich keine Einschränkung der Autorität des Generals beabsichtigt. „Unserm alten und wahren Vater, der uns mit grosser Mühe verbunden hat", nennt ihn Franz Xavier in seinem Stimmzettel, mit dem er zugleich zu Gunsten der Zurückbleibenden auf allen Anteil an der Festsetzung der zukünftigen Konstitutionen verzichtete, und noch überschwänglicher bezeichnete Salmeron Ignatius als: „Den Mann, der uns nach der von Gott ihm verliehenen Weisheit alle in Christo gezeugt und mit seiner Milch erzogen hat, und der sie jetzt, da sie in Christo erwachsen, mit der kräftigen Speise des Gehorsams leiten werde". Es spricht sich hier das Bewusstsein aus, dass die Kinderjahre der durch wechselseitige Neigung verknüpften Studentenverbindung vorüber seien, und nun ein straffes Regiment beginnen werde.

Auch Ignatius selber zweifelte nicht an dem Ausgang. Auf seinem Stimmzettel stand: Er wähle den, der die meisten Stimmen auf sich vereinige, ausgenommen sich selber. Er wollte sich offenbar als zukünftiger General nicht die Hände binden gegen einen, den er selbst jener Würde für wert erklärt hätte. Sobald aber das Ergebnis feststand, weigerte er sich, eben jene Würde anzunehmen. Je mehr man in ihn drang, um so mehr sträubte er sich, bis Lainez ihm rundweg

erklärte: „Vater, nimm das Amt an, das dir Gott so deutlich aufträgt, oder meinethalben mag die Gesellschaft sich auflösen". Wir werden ein solches Verhalten weder als Heuchelei noch als Berechnung bezeichnen dürfen; es ist die Art, wie Ignatius Demut übte. Aber die Demut findet nur vorübergehend Platz in einer thatendurstigen Seele gleich dieser. Ignatius besass nun die Macht; und er war entschlossen, sie zu gebrauchen und zu erweitern.

Zweites Capitel.

Die Ausbildung der Thätigkeit der Gesellschaft Jesu.

Die Bestätigung der Gesellschaft Jesu war erfolgt; ein neues Glied war in den Organismus der Kirche eingefügt worden, noch aber stand wenig mehr als der äussere Umriss eines Programms fest: Eine Gesellschaft von Priestern, die im unmittelbaren Dienste des Papstes jeder praktischen Aufgabe des kirchlichen Lebens sich unterziehen sollte, — das war bisher fast sein einziger Inhalt. Die Gefahr einer vagen Kräftezersplitterung lag nahe, wenn man nicht eine straffe Verfassung fand, welche diese Kräfte wieder band und ihre einheitliche Verwendung möglich machte. Schon ehe die Wahl des Generals vollzogen war, hatten die Genossen einen Statutenentwurf beraten, eben jenen, der dann der Bestätigungsbulle zu Grunde gelegt worden war. Sie hatten zugleich bestimmt, dass bei der Beschlussfassung über die zukünftige Konstitution die Zustimmung der Majorität derer, die gerade in Italien verweilten, entscheiden sollte, auch von diesen sollten nur die in Rom anwesenden persönlich versammelt werden, die übrigen schriftlich abstimmen.[1]) Hiermit begnügte man sich. Dieser erste Entwurf sollte, so sagt Orlandinus, der Geschichtschreiber des Ordens, nur eine Saat sein, aus der die späteren Konstitutionen hervorgehen möchten. Ein so harmonisches Ganzes, meint er, habe sich erst mit der Zeit entwickeln können; und es sei für die Gesellschaft ein grosser Vorzug gewesen, dass sie sich nicht gleich Anfangs, während ihre Thätigkeit sich noch entfaltete, mit allzuviel Regeln belastet habe.

Als nun Ignatius General geworden war, fiel ihm die Aus-

arbeitung dieser Verfassung als die wichtigste Aufgabe von selbst zu. Es musste fortan sein Ziel sein, der Entwicklung des Ordens mit der Gesetzgebung nachzukommen und durch diese die Bürgschaft zu gewähren, dass die einmal ergriffene Thätigkeit in gleichem Sinne fortgeführt werde. Denn diese Thätigkeit der Gesellschaft musste erst „das Blanko ihrer Berufung“ ausfüllen. Der Kreis, den sie sich erobern konnte, gehörte ihr. Vor allem musste, was in Rom geschehen konnte, hier auch geleistet werden, standen doch dem Papsttum selber die Angelegenheiten „urbis et orbis“, der Stadt und des Erdkreises, auf gleicher Linie. Ignatius hat nie unterlassen auf diese vorbildliche Bedeutung der römischen Wirksamkeit der Gesellschaft, die er unmittelbar selber leitete, hinzuweisen. Und für Bekehrung wie für Sittenreform bot Rom auch einen vorzüglich geeigneten Boden.

Der neue Missionsorden konnte hier sofort Proben seiner Geschicklichkeit in der Bekehrung Andersgläubiger ablegen. So lange hatten die Päpste in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft den Juden eine Freistatt gewährt. Als Papst Leo X. seinen Krönungsritt durch die Stadt machte, und ihm die Israeliten nach altem Gebrauch ihre Privilegien zur Bestätigung überreichten, hatte er geantwortet: „Concedo non probo.“ Diese philologische Unterscheidung des humanistischen Papstes traf genau die Sache. Das Zugeständnis der Duldung dachte man den Juden wirklich nicht zu verkürzen; aber wie man ihnen vor den Ausgang des Ghetto eine Kirche hingesetzt hat, die als Aufschrift in hebräischen Lettern die heftigsten Scheltworte der Propheten über das verstockte und gegen die Stimme der Wahrheit taube Volk trägt, so suchte man sie auch bald mit Drohungen, bald mit Begünstigungen dem Christentum zuzuführen. Ignatius schlug den zweiten dieser beiden Wege ein. Er war entschieden gegen jede Austreibung; da er aber einsah, dass gerade diese Bekehrung nie einen Fortschritt machen werde, wenn sie mit Vermögensnachteilen für den Bekehrten verbunden sei, so setzte er i. J. 1542 die Bulle „Cupientes Judäos“ durch, die diesen Anstoss aus dem Wege schaffte. Die Neophyten sollten nicht nur ihr volles Erbrecht behalten, sondern die Eltern auch gezwungen sein, ihnen die gesetzlichen Alimente zu reichen; namentlich aber sollten sie entgegen

früheren Bestimmungen nicht angehalten sein, ihr durch Wucher erworbenes Geld zurückzuerstatten. Auf der andern Seite wird den weltlichen und geistlichen Obrigkeiten eingeschärft: Erfahrungsgemäss sei für solche Neuchristen der Verkehr nicht nur mit altgläubigen Juden sondern auch mit andern Neophyten gefährlich; darum sollten sie Acht geben, dass sie womöglich nur mit Alt-Christen Ehen eingingen und sich alle jüdischen Riten, namentlich bei den Begräbnissen, abgewöhnten. Um arme Juden, die bekanntlich immer von ihren Glaubensgenossen freigebig unterstützt worden sind, zu gewinnen, beantragte Ignatius ferner eine Stiftung für solche zu errichten; die Kosten sollten nicht die Christen sondern die im Unglauben verharrenden Juden tragen. Das Verfahren hatte seine Bedenken: Giberti, der die Vorschriften der Bulle alsbald in seine Reformkonstitutionen verarbeitete, fügte von sich aus hinzu: Juden sollten nur mit Vorwissen des Bischofs getauft werden, damit der Betrug durch Gewinnsüchtige vermieden werde.[2])

Ignatius selber glückten in Rom mehrere Bekehrungen, die mitunter einen etwas pikanten Beigeschmack hatten. Die Taufe, die dann wohl auch einmal mit einer Hochzeit verbunden war, wurde von ihm als öffentliche Schaustellung arrangiert; die Kardinäle wurden eingeladen und nahmen auf der Festtribüne ihre Plätze ein, und das Volk drängte sich so zu, dass die Piazza Navona es kaum fasste.[3]) Auch aus einigen anderen Orten, so aus Ferrara werden in der nächten Zeit Judenbekehrungen gemeldet,[4]) im Ganzen zog sich aber der Orden von dieser wenig lohnenden und um so mühevolleren Aufgabe bald zurück; nur aus den entlegenen Missionsgebieten, aus Ormus z. B., hören wir von grossen Disputationen mit Rabbinern, die an die Vorgänge im spanischen Mittelalter erinnern.[5])

Weit mehr als diese äussere Mission im Inland nahm Ignatius die eigentlich innere Mission in Anspruch: Sittenbesserung, Werke der Caritas, soziale Reformen, so wie sie damals Giberti oder Miani in Italien versuchten, wie sie in Ximenes spanischer Kirchenbesserung ihren Platz gefunden hatten, wie man sie aber in Rom gerade am Wenigsten kannte, wollte er hier erproben. Auch hierbei war er kein Freund von schroffen durchgreifenden Reformen, wie sie dann später erst der heilige Asket, Papst Pius V. unerbittlich durchsetzte. Im

Rom Pauls III. wären solche auch völlig unmöglich gewesen. Als man ihn einst fragte, wie er meine, dass sich eine allgemeine Reformation von dem, der dazu verpflichtet sei, in's Werk setzen lasse, antwortete er: Ein solcher müsse mit der eigenen Person beginnen, hierauf mit seiner Familie, alsdann mit seiner Metropole fortfahren.[6]) Sein eigenes Probestück hatte er in Azpeitia abgelegt; er unternahm es jetzt die Organisationen, die er dort im Kleinen begonnen, auf Rom zu übertragen und zugleich mit den Anstalten Miani's, die er in Venedig kennen gelernt hatte, zu wetteifern. Kinder, die entweder verwaist oder von ihren Eltern vernachlässigt waren, sammelte er, veranlasste dass sie unentgeltlich beköstigt, in Religion und Elementargegenständen unterrichtet und wenigstens teilweise zu Handwerkern ausgebildet wurden. Binnen Kurzem hatte er in den getrennten Abteilungen für Knaben und Mädchen 200 Kinder zusammen. Er knüpfte hieran einen umfassenderen Plan Wie in seiner Heimatstadt wollte er sämtliche Bettler sammeln, gemeinsam ernähren und beschäftigen. Er hätte es durchgesetzt, wenn sich nicht noch zuletzt gegen dieses radikale und gerade in Rom schwer durchführbare Verfahren angesehene Adlige der Stadt erklärt hätten.[7])

Anstössiger als die wohlbekannten Scharen der Bettler in Rom waren jedenfalls die der Dirnen. Mit ihrer Bekehrung machte Ignatius geringe Fortschritte angesichts der üblen Lebensgewohnheiten der Männer. An Eifer fehlte es ihm nicht. Mit spanischer Emphase erklärte er wohl: Sein Leben würde er daran geben, auch nur die Sünden einer einzigen Nacht bei einer Dirne zu hindern, aber über vereinzelte Erfolge kam er weder in Rom noch anderwärts hinaus.[8]) In Valencia hat dagegen der strenge Diego Miron mit Erfolg den Dirnen gepredigt. Diese wurden hier die Karwoche hindurch zusammengesperrt, um wenigstens während dieser Zeit Gott nicht zu beleidigen. Diese Gelegenheit benützte der Jesuit, um ihre Herzen zu rühren.[9]) In Rom beschränkte sich Ignatius klug darauf, zu verhindern, dass das Verderben nicht auch in den von der Kirche geheiligten Ehen um sich griffe. Zerüttet, wie diese in Italien grossenteils waren, dienten sie oft nur als Deckmantel des Lasters, und ebenso häufig sanken Frauen, die von ihren Männern getrennt waren, zur tiefsten Stufe herab. Für solche

der Verführung noch weiter ausgesetzte Frauen errichtete Ignatius sein „Marthahaus.“ Anfangs hatte er diejenigen, welche ihren Lebenswandel zu bessern gesonnen waren, in gute Familien verteilt, bald hatte er mit der ihm eigenen Betriebsamkeit so viel Geld zusammengebracht, um ein eigenes Haus zu erwerben, in das die 28 Sünderinnen übersiedelten. Eine Bruderschaft sollte für die weitere Erhaltung sorgen.[10])

Er hatte hier nicht ein Kloster sondern eine Besserungsanstalt errichtet; gute Aufsicht und lohnende Arbeit sollten die Insassen in ihr finden. Es galt eine strenge Hausordnung aber keine feste Verpflichtung einer Regel; doch durfte die Anstalt nur verlassen werden, wenn zu einer wirklichen Erneuerung des ehelichen Zusammenlebens Aussicht war. Ganz ähnliche Massregeln hatte, wie wir früher sahen, gleichzeitig Giberti in Verona getroffen. Da Ignatius seinen allgemeinen Grundsätzen gemäss die Obhut über die Stiftung bald niederlegte, hat sie nicht sehr lange in ihrer ursprünglichen Form bestanden; immerhin ist auch sie ein Zeichen dafür, wie sich in der katholischen Kirche, wesentlich unter dem Einfluss der Jesuiten, die Organisationsthätigkeit umwandelte: statt neuer Orden gründete man fortan lieber neue Kongregationen, Vereinigungen mit nur einem, bestimmtem, praktischem Zweck. Alsbald begann die Nacheiferung, obwohl sich die Gesellschaft auch mit diesen Aufgaben nur gelegentlich befasste. In Messina wurde von ihr sofort nach ihrer Berufung ein grosses Waisenhaus errichtet,[11]) und in Florenz eine Filiale des römischen Marthahauses in Aussicht genommen.[12])

In der ewigen Stadt, wo die Personen und die Eindrücke, die sie hinterlassen, noch rascher vorüberziehen als anderwärts, musste Ignatius sehen, sich immer mit etwas Neuem, Ungewöhnlichem bemerklich zu machen. Sein Wesen und Auftreten haben in jener ersten Zeit seines römischen Aufenthaltes etwas Theatralisches und Vordringliches, was später, als er im Besitz des sicheren Einflusses war, zwar wieder zurücktritt, aber doch der Gesellschaft Jesu, so oft sie in eine ähnliche Lage kam, geblieben ist. Melchior Cano, der stolze spanische Professor, der ihn damals, wohl 1546, flüchtig besuchte, sah diesen Zug sofort mit den scharfen Augen des Hasses und hat ihn später verächtlich gekennzeichnet.[13]) Jene lärmenden Judentaufen, das

öffentliche Sammeln der Waisenkinder, Ignatius Gewohnheit an der Spitze der Insassen des Marthahauses bei vornehmen Gönnerinnen Besuche abzustatten,[14]) zeigen alle jene Neigung zum öffentlichen Aufzuge, die für die ersten Stadien der religiösen Gruppenbildung charakteristisch ist. Ignatius liebte ausserdem sich mit dem Schleier des Geheimnisses zu umgeben und seine Absicht durch dunkle Worte anzudeuten, ehe er mit einem neuen Plane hervortrat. In den bewundernden Briefen der ersten Kölner Jesuitenschüler, die er nach Rom hatte kommen lassen, äussert sich dieser Zug: „Ein ungeheures Werk habe er vor“, schreibt einer von diesen in die Heimat, „das Papst und Kardinäle mit Staunen erfülle. Was es aber sei, sage er nicht.“[15])

Wenigstens der äussere Schein der Frömmigkeit sollte in dem verweltlichten Italien wieder erweckt werden. Ignatius entdeckte ein längst vergessenes Dekret Innocenz' III., des Inhalts, dass der Arzt den Kranken erst dann in Behandlung nehmen dürfe, wenn jener zuvor gebeichtet habe. Er erwirkte beim Papste die Erneuerung, die mit einigen mildernden Zusätzen erfolgte, welche später der Eiferer Pius V. wieder getilgt hat. Aber auch mit den veränderten Umständen der Gegenwart wusste er auf andern Gebieten zu rechnen. Soeben liess das Papsttum in seiner Strenge gegen die Kreditgeschäfte nach und suchte ihnen lieber einen christlichen Charakter zu geben statt sie zu verbieten. Ignatius gehörte zu den ersten, die mit Entschiedenheit diese Versuche einer Christianisierung des Kapitals betrieben. I. J. 1551 verhandelte er mit dem Papste über Errichtung eines monte di pietà, der beständig Gelder zum Loskauf christlicher Gefangener in den muhammeddanischen Ländern flüssig machen sollte;[16]) gleichzeitig billigte er ein weit umfassenderes Kredit-Unternehmen, welches die Gesellschaft in Sizilien, um der verschuldeten Landbevölkerung aufzuhelfen, veranstaltete.

Besondere Virtuosität entfaltete er und die Seinigen in der Versöhnung von Feindschaften — eine Aufgabe, die von dem populären Gottesmann in den südlichen romanischen Ländern immer verlangt wird — namentlich aber in der Schlichtung von Ehrenhändeln, wozu ihn seine frühere Laufbahn als Offizier befähigte.[17]) Man könnte sich verwundern, mit welcher Aus-

führlichkeit der vielbeschäftigte Ordensgeneral diese Nebensächlichkeiten behandelte, allein es war einer seiner obersten Grundsätze, dessen Befolgung er ebenso von sich wie von seinen Schülern verlangte, dass ein Mitglied der Gesellschaft Jesu jegliche Aufgabe, die an ihn herantrete, ohne Unterschied, ob gross ob klein, mit demselben Eifer und Nachdruck durchführe. Wenn in seinen Briefen, wie in allen Jahresberichten der bedeutendste und der geringste Erfolg gleichmässig neben einander stehen, so entspricht das nur seiner Thätigkeit. Doch verlor er über dem Einzelnen nicht die allgemeine Ursache aus den Augen. Er sah, wie die Duelle mit dem wachsenden Einfluss militärischer Anschauungen in den höheren Gesellschaftskreisen zunahmen. Noch in seinen letzten Lebensjahren hat er dem König Johann von Portugal einen Vorschlag unterbreitet, wie diesem Unwesen zu steuern sei: Nicht nur der Herausforderer sondern auch der, welcher die Forderung annimmt, soll ohne Gnade Leben, Ehre, Vermögen verlieren. „Man muss die Krankheit mit ihrem Gegengifte heilen", führt er nach einem seiner Lieblingsgrundsätze aus, „wer jetzt, um nicht etwas von seiner Ehre zu verlieren, auf den Kampfplatz tritt, der wird in Zukunft das unterlassen, um sie nicht ganz zu verlieren." Aber diese rigorose Massregel bedarf in seinen Augen noch der Ergänzung; er schlägt deshalb die Einsetzung offizieller Ehrengerichte mit unbedingter Machtvollkommenheit vor. Er hofft, dass Portugals Vorbild auch alle anderen Fürsten zu gleichen Schritten veranlassen werde. In der That hat Johann seinen Wünschen gemäss ein Edikt erlassen, und ähnliche Bestimmungen sind bald allerwärts während dieses und des folgenden Jahrhunderts eingeführt worden; aber der Erfolg ist dennoch in dieser klassischen Zeit der Ehrenhändel ausgeblieben.

Eine andere, der Leitung des Marthastiftes verwandte Thätigkeit lag nahe. Furchtbar zerrüttet waren die sittlichen Zustände der Nonnenklöster. Die Litteratur Italiens zeigt uns, wie die öffentliche Meinung über sie war; und mochte hier noch so viel übertrieben sein, auch die öffentliche Meinung hat wiederum rückwirkende Kraft. Ignatius hatte in früheren Jahren selber in Barcelona mit einem solchen entarteten Nonnenkloster seine ersten Reformversuche gemacht, jetzt begannen die

Jesuiten mit Erfolg an verschiedenen Orten diese Thätigkeit. Vielfach interessierten sich hochgestellte Persönlichkeiten, namentlich vornehme Damen, die mit Eifer dieses Aergernis aus der Welt schaffen wollten, für ihre Unternehmungen. Bei den Nobili in Venedig, bei dem Vicekönig von Sizilien, Juan de la Vega, einem ihrer grössten Gönner, haben sie sich so eingehoben; das Interesse, das Philipp II. als Stellvertreter seines Vaters in Spanien an ihnen nahm, beschränkte sich längere Zeit auf diese Angelegenheiten.

Aber von Anfang an hatte Ignatius grosse Bedenken, sich mit diesen heiklen Dingen zu tief einzulassen; je länger je mehr wollte er seinen Orden überhaupt von dem zeitraubenden geistlichen Verkehr mit Frauen freimachen. Es war in diesem Punkte eine Wandlung mit ihm vorgegangen. Fromme, anempfindende Frauen waren es ja gewesen, bei denen er, wie alle Propheten zuerst Eingang gefunden hatte; an Nonnen sind jene Briefe gerichtet, in denen er die geistlichen Uebungen erörtert, vornehme Damen waren es auch weiterhin, die fast überall der Gesellschaft Jesu den Weg bahnten. Auch dachte Ignatius gar nicht daran, seine Genossen von dem Verkehr und der geistlichen Beeinflussung solcher einflussreicher Persönlichkeiten entfernt zu halten; nur empfahl er auch hierbei, schon um übler Nachrede zu entgehen, die grösste Vorsicht: Zweimaligen ehrfurchtsvollen Besuch in jeder Woche, nach Sitte der Gesellschaft zu zweien, wobei intimere Konversation vermieden werden sollte, machte er später für solche Fälle zur Vorschrift.[18])

Wo es sich aber nicht um Einzelne, sondern um ganze Vereinigungen von Frauen handelte, da wollte er bald nicht mehr die Hand im Spiele haben. Alle andern grossen Orden hatten ihre Regeln auch auf Nonnen ausgedehnt, und fast ebenbürtig trat Scholastika neben Benediktus, Klara neben Franziskus. Es war von vornherein zweifelhaft, ob der kriegerische, zu beständiger Wanderschaft bestimmte, des aktiven, unverblüfften Mutes höchst bedürftige Jesuitenorden ein solches weibliches Gegenstück vertragen könne. Anfangs war Ignatius dieser Meinung. Verschiedene vornehme Frauen legten das Gelübde des Gehorsams, entsprechend dem der Mitglieder der Gesellschaft ab. Aber die Art, wie sie sich über dies ihr Gelübde

aussprachen, leidenschaftlich, verworren, asketisch, diente nur dazu, Ignatius auf seinen Irrtum aufmerksam zu machen. Denn der Gehorsam des Jesuiten darf nicht aus einer leidenschaftlichen Hingebung herfliessen; er will erworben und geschult sein, und dies Gehorchen ist zugleich eine Schule des Befehlens. Den Ausschlag gab das Verhalten eben jenes katalonischen Damenkreises, der Loyola's erste Anhängerinnen enthielt. Noch 1539 hatte er an Isabella Roser geschrieben: er wolle von Gott vergessen sein, wenn er jemals vergessen würde, was sie an ihm gethan; aber schon bald nachher glaubte er sich beschweren zu müssen, dass man seine Briefe anders auffasse als sie gemeint seien. Immerhin blickte der Kreis von Barcelona noch mit Stolz auf die Erfolge seines geistigen Vaters. Da kam 1543 Isabella Roser mit einigen Freundinnen nach Rom; sie brachte eine für den Bau des Professhauses sehr erwünschte Spende, aber sie begehrte auch für ihre Skrupel und Seelenzustände eine Berücksichtigung und Beschäftigung, wie sie Ignatius, der jetzt wichtigeres zu thun hatte, nicht geben konnte. Die drei Frauen machten ihm in drei Tagen mehr zu schaffen als die ganze Gesellschaft in einem Monat.

Vielleicht hätte er diese Unbequemlichkeit der alten Freundin zu Liebe doch eine Zeit lang auf sich genommen; aber Isabella Roser begehrte offenbar mehr. Sie war keineswegs eine verworrene Betschwester oder eine jener zahlreichen, begeisterten Beaten; sie gehörte vielmehr zu jenen Spanierinnen, die sich mit Eifer in das theologisch-philosophische System der Kirche versenkt hatten. Mit diesem Anspruch trat sie in Rom auf; sie hegte augenscheinlich die Absicht, die Stifterin eines weiblichen Jesuitenordens zu werden. Sie disputierte öffentlich vor einer Corona von Kardinälen über die schwierigsten Fragen der Dogmatik. Wilhelm Postell, dem wir diese Nachricht verdanken, hörte sie damals mit Bewunderung und räumte ihr neben ihrer Namensschwester, der grossen spanischen Königin, einen Ehrenplatz in seinem wunderlichen Buche über den Vorrang des weiblichen Geschlechts ein. Ignatius wird Postell's Entzücken nicht geteilt haben; ihm war der ganze Auftritt höchst peinlich; es kam zum Zerwürfnis zwischen ihm und Isabella; er beschloss dem unleidlich gewordenen Verhältnis ein Ende zu machen und entliess Isabella aus dem

Gehorsam. Er that es mit den freundlichsten Worten; es sollte durchaus keine Strafe sein, aber in der leidenschaftlichen Spanierin erweckte diese Zurückweisung tiefen Groll. Sie forderte jetzt ihr Geld wieder, das nur ein Vorschuss gewesen sein sollte, sie erfüllte die Palläste der Kardinäle mit ihren Klagen und Thränen, und Ignatius beschwerte sich mit Bitterkeit, ein wie übler Ruf der Gesellschaft in Rom und Barcelona aus diesem Handel erwachse, obwohl er den Prozess, den Isabella Roser angestrengt hatte, gewann.[19]) Es bedurfte vieler Klugheit, um diesen Eindruck zu verwischen. Uebrigens wusste er später wieder ein leidliches Verhältnis anzuknüpfen; bei ihrem Tode, der ein Jahr vor dem seinigen erfolgte, fand er einige freundliche Gedenkworte und ordnete für die Verstorbene Seelenmessen an.[20])

Die Hauptsache aber war, dass er während des Streites ein neues Breve erlangt hatte[21]), durch das die Gesellschaft von aller geistlichen Fürsorge und Leitung des weiblichen Geschlechtes entbunden wurde — ein nutzbares Hilfsmittel, durch das ihm doch die Hände nicht gebunden wurden. Gerade in diese Jahre fallen seine eifrigsten Bemühungen um Reform der Nonnenklöster. Mit Franz Borgia, der damals der Gesellschaft noch nicht beigetreten war, und seiner alten Gönnerin Leonor Mascareñas, der Erzieherin der spanischen Könige, die seine Beziehungen zu Philipp vermittelte, verabredete er eben damals einen umfassenden Plan zur Besserung dieser Zustände in ganz Aragon und Valencia[22]); aber es kam ihm gelegen, dass er sich fortan auf den Grundsatz der Gesellschaft berufen konnte, wo er einen solchen Antrag ablehnen wollte, und dass er es immer als eine That persönlicher Verehrung kennzeichnen durfte, wenn er ihn annahm.[23])

In jedem Falle lehnte er aber ab, die dauernde Fürsorge für solche reformierte Klöster zu übernehmen. „Seine Gesellschaft müsse im Dastehen schon immer einen Fuss erhoben haben um in fremde Länder zu eilen; darum könne sie ein solches Werk, wenn es auch fromm sei, nicht übernehmen" schrieb er 1549 nach Saragossa[24]); und schon früher hatte er alle Gründe, die ihn verhinderten, eine solche Verpflichtung einzugehen, in einer Instruktion, die zu Verhandlungen mit Franz Borgia bestimmt war, auseinandergesetzt. Die Not-

wendigkeit, mit den Kräften der Gesellschaft hauszuhalten, die Verpflichtung, auf den Wink des Papstes immer in Bewegung zu sein, stehen auch hier an der Spitze; aber eine andere Erwägung giebt den Ausschlag: er sehe — so führt er aus — wie andere Mönchsorden Tag aus Tag ein an der Kurie mit Streitigkeiten und Aergerlichkeiten der Nonnenklöster belastet seien. Diese Abziehung will er vermeiden, oder, wie er gleichzeitig in einem merkwürdigen Briefe nach Köln schreibt, als er vermutete, dass dort die Genossen Frauen den Zutritt in die Gesellschaft offen gehalten hätten: „nur das, was man keinem Menschen irgend welches Standes oder Geschlechtes versagen könne, Rat und dergleichen, dürfe die Gesellschaft Frauen spenden. Mit Mühe habe er dies vom Papste erlangt, und er werde es seinen Nachfolgern einschärfen, damit sie sich nicht gezwungen sähen, wegen geringfügiger und vielerlei Belästigungen unterworfener Dinge grössere und kostbare Werke zu Gottes Ehre und der Seelen Heil aufzugeben.“ [25]) Selbst so noch blieben die vorhergesehenen, ärgerlichen Verwickelungen nicht völlig aus. Die scharfe Klosterreform in Sizilien, bei der sich der Vicekönig, in dessen Auftrag die Jesuiten gehandelt hatten, um die einzelnen Privilegien der Betroffenen nicht viel gekümmert hatte, brachten Ignatius vorübergehend in tiefe Ungnade bei Papst Julius III., der von allen energischen Massregeln peinlich berührt wurde.

Je älter Ignatius wurde, und je mehr seine kaustische Verstandesschärfe hervortrat, um so abfälliger urteilte er über die Frauen; auch den frommen Verkehr mit ihnen lehnte er jetzt völlig ab; es komme doch nichts dabei heraus als Feuer oder Qualm, äusserte er sich in seiner treffenden, spanisch-sentenziösen Weise.[29]) Er setzte sich damit in scharfen Gegensatz gegen jene durchaus weiblich-gesellige, auf Gefühlsaustausch beruhende Gesinnung, wie sie in den italienischen Reformkreisen, mit denen er äusserlich das beste Verhältnis wahrte, herrschten. Demgemäss suchte er auch die notwendige geistliche Fürsorge für Frauen auf das möglichst geringe Mass einzuschränken. Selbst in der Beichte, wo sich die sophistisch-grüblerische Kasuistik doch gerade unter seinem und seiner Gesellschaft Einfluss ausbildete, befahl er seinen Schülern, mit Frauen kurzen Prozess zu machen. Wenn eine Frau, so

schrieb er nach Venedig, sich mehr als ortsüblich putze, so solle sie der Beichtiger das erste Mal mit kurzer Ermahnung lossprechen. Will sie weiterhin von ihrer Eitelkeit nicht lassen, so soll er ihr zwar auch die Absolution nicht verweigern, aber sie zugleich auffordern, sich einen andern Beichtiger zu wählen; denn sei es auch keine Sünde, so doch eine so beträchtliche Unvollkommenheit, dass der Jesuit die Seelenleitung eines Menschen, der sich nicht bessern wolle, nicht auf sich zu nehmen brauche.[30])

Eine besondere Anziehungskraft für weibliche Gemüter, zumal in Spanien, besassen naturgemäss die Exercitia spiritualia. In dem Jahresbericht von Valencia für 1552[31]) wird es z. B. als besonderer Erfolg angeführt, dass junge, vornehme Mädchen nach Empfang der geistlichen Uebungen sich entschlossen, Nonnen zu werden. Ignatius aber war jetzt selber in Zweifel, ob seine Methode der Seelenschulung für das weibliche Geschlecht geeignet sei. Er wollte es mit diesem durchweg gehalten wissen wie mit Personen des niederen Volkes; nur die Mitteilung der Uebungen der ersten Woche, und nur mit einmaliger Beichte, erlaubte er.[32]) Auch nach der Entlassung Isabella Roser's trat die Frage, ob er Frauen der Gesellschaft affilieren und sie in den Gehorsam aufnehmen wolle, an ihn heran. So ganz wollte er trotz aller scharfen Worte diese Möglichkeit doch nicht ausschliessen; ich finde in der Münchener Instruktionensammlung ein Schreiben, worin er dem Superior in Venedig einschärft, er dürfe keine Frau, wer sie auch sei, aufnehmen, „ohne besondere Erlaubnis des Generals". Im folgenden Jahrhundert, zur Zeit der grössten Ausbreitung der Gesellschaft, ist dann doch einmal der Versuch gemacht worden, einen Jesuitissenorden zu gründen, freilich auch damals ohne Erfolg.

In weit höherem Masse waren es die Männer, die Ignatius nicht nur zu gewinnen, die er zu organisieren suchen musste. Hierzu musste vor Allem das religiöse Genossenschaftswesen wieder belebt werden. Im 13. Jahrhundert hatte sich die Kirche dieses wichtigsten sozialen Triebes bemächtigt; keinen grösseren Dienst hat ihr Franziskus geleistet als durch die Stiftung der Tertiarier; man erreichte hiermit eine allgemeine volkstümliche Organisation, die sich mit reissender Schnelligkeit

ausbreitete, die mächtiger als die ordentlichen geistlichen, als die weltlichen Obergewalten war. Eine solche war möglich gewesen, als die Kirche sich einer unantastbaren Autorität erfreute, und als Franziskus ein Ideal der Heiligung der Person und der christlichen Gesellschaft aufgestellt hatte, das einem Jeglichen unmittelbar einleuchtete. Ein solcher im Sturm errungener Erfolg war nicht zum zweiten Male möglich. Was dem naiven Genie unter den Heiligen der Kirche gelungen war, das hätte ein Mann, der ganz Reflexion und Verschlossenheit war, der denen, die ihm nahe traten, gerade durch die Unergründlichkeit seines Wesens imponierte, so wie so nicht zu Stande bringen können. Aber auch die Zeiten hatten sich geändert; man war jetzt misstrauisch geworden, man verlangte von jeder kirchlichen Organisation erst eine praktische Bewährung im Einzelnen; war sie gegeben, dann folgte auch noch immer die Begeisterung nach. So war es denn jetzt angezeigt, dass man jeder Bruderschaft einen unmittelbaren, aufs praktische Leben gerichteten Zweck gab, und die Genossen in ihr zu bestimmter Thätigkeit schulte. Wie das ein Oberhirt in seiner Diöcese vollbringen konnte, dafür hatte Giberti in Verona ein glänzendes Beispiel erbracht; aber offenbar war in diesen Zeiten ratloser Zersplitterung der Weltgeistlichkeit ein allgegenwärtiger, straff organisierter Orden geeigneter, um diesen Samen auszustreuen, als die einzelnen Bischöfe.

Eine solche Bruderschaft der Caritas, wie sie bereits in Verona bestand, gründete alsbald Faber in Parma, bestimmt für alle Arten hilfreicher Thätigkeit ohne Unterschied; er gab ihren Mitgliedern eine Schulung besonderer Art, indem er die Grundgedanken der Exercitia spiritualia gleichsam für den Hausgebrauch zurichtete. In der richtigen rationellen Reihenfolge der Empfindungen und Bestrebungen sah er das ganze Geheimnis, wie der Mensch zu der Beständigkeit der Entschlüsse gelangen könnte. Von jeder Abweichung und Verwirrung in ihr argwohnte er Gefahr.[33]) Mehr in der Weise der Somasca, mit der sich in jenen ersten Jahren der Gesellschaft vielfache Berührungen ergaben, arbeiteten jene Caritätsbruderschaften, die gleichzeitig Broët in der Romagna einrichtete; sie verpflichteten die Genossen, ohne sie doch ihrem Berufsleben zu entziehen, zu persönlicher, abwechselnder Kranken- und

Armenpflege[34]) In Neapel, wo das Bruderschaftswesen zu allen Zeiten höchst populär gewesen ist und noch jetzt vielleicht das stärkste soziale Band in dem chaotischen Gewirre dieser ruhelosen Bevölkerung bildet, hat Salmeron am meisten durch seine Sodalitäten gewirkt. Die der Männer verpflichtete sich zur Beförderung der Kindererziehung, die der Frauen zur Versorgung gebesserter Dirnen. Auch hier fand man in der gehörigen Seelenschulung das Bindemittel: Die Mitglieder beichteten und kommunizierten jede zweite Woche, die Frauen mussten allem Schmuck entsagen.[35]) Andere Bruderschaften sollten, wie es in Spanien längst Sitte war, den Loskauf der Christensklaven in den Barbareskenstaaten betreiben; — wir sahen schon, wie Ignatius sich mit dem Gedanken trug, diese Thätigkeit auch nach ihrer geschäftlichen Seite besser zu organisieren.[36]) Erbauliche Verbindungen mussten endlich den Jesuiten auch als Mittel dienen, an den Universitäten festen Fuss zu fassen, die Gemüter der Geeigneten auf den Eintritt in die Gesellschaft vorzubereiten, andere schon in den entscheidenden Jahren an ihre Leitung zu gewöhnen. Es war das Mittel, das auch die spanischen Mystiker am liebsten verwandten.

Nur stand dieser tiefgehenden Wirksamkeit einstweilen noch ein Hindernis entgegen: Jene Abneigung, die Ignatius gegen jede feste Verpflichtung hegte; denn ihrem ursprünglichen Sinne nach sollte die Gesellschaft nur pflanzen und nicht begiessen. Auch gegen die dauernde Leitung der Bruderschaften hat sich Ignatius gerade so wie gegen die der Frauenklöster und der frommen Stiftungen beständig erklärt: Er wollte sich ein für allemal nicht mit dieser unerquicklichen Aufgabe beladen; denn — so äusserte er sich — wenn 40 Personen in einer solchen Genossenschaft seien, so sei es nicht genug, 39 zufrieden zu stellen, wenn die vierzigste unzufrieden bleibe. So viel Mühe er sich gegeben hatte, die Bulle mit der Bestätigung für die Brüderschaft des Loskaufes der Christensklaven zu erwirken, so entschieden verweigerte er, ihre Leitung zu übernehmen. Nicht einmal eine Stube im Professhause zu Rom würde er für sie bewilligen, lautete seine Entscheidung. Seine Nachfolger haben anders gedacht; sie haben ihrer Gesellschaft die dauernde Herrschaft über dieses vorzügliche

Machtmittel nicht entgehen lassen, und bald wurden die „marianischen Congregationen" für die Jesuiten dasselbe, was für die Franziskaner der Tertiarierorden gewesen war.

In Ignatius Augen selber war die Predigt noch notwendiger als die Stiftung von Bruderschaften, und gewiss wird sie in allen Zeiten kirchlicher Bewegung das mächtigste Mittel des Ausdruckes und der Verbreitung der religiösen Gesinnungen sein. Wichtiger als je war sie jetzt gerade in Italien geworden; jede einzelne Richtung suchte vor Allem durch die Predigt zu wirken. Die Prediger traf auch der erste Rückschlag gegen die freie kirchliche Bewegung in dem Augenblicke, als die versöhnliche Richtung nach dem Misserfolg der deutschen Religionsgespräche in den Hintergrund trat. Mit Ochino's Flucht, mit der Demütigung des Kapuzinerordens, mit der Verfolgung der venetianischen Prädikanten setzte die kirchliche Reaktion scharf ein; aber um so nötiger bedarf man deshalb von dieser Seite die unbedingt zuverlässigen Prediger. In diese Lücke trat Ignatius mit Erfolg ein. Er war von den Männern der milden Praxis und der reformatorischen Gesinnung gehoben und durchgesetzt worden, er hat auch später persönlich sich immer lieber zu ihnen gehalten als zu den Männern der scharfen Tonart, er ist sogar in einem, zuletzt fast unbegreiflichen Irrtum von ihnen als einer der Ihrigen betrachtet worden, und doch hat es für ihn erst freien Raum gegeben, als jene sich zurückgedrängt sahen.

Ignatius begriff diese Sachlage vollständig. Gerade als Caraffa mit seinen früheren Freunden brach und die Kluft zwischen den Unversöhnlichen und den Versöhnlichen sich aufthat, fing er an sich ihm zu nähern. Noch kurz zuvor hatte sich ein neuer Zwiespalt zwischen den beiden Männern ergeben, weil ein Geistlicher aus dem Gefolge Caraffa's ohne sein Wissen der Gesellschaft beigetreten war, auch dass Ignatius rundweg eine Verschmelzung mit der Somasca, den Schützlingen Caraffa's, ablehnte, hat das Verhältnis sicherlich nicht verbessert; aber die Umstände brachten es mit sich, dass sich jetzt die beiden Männer näherten. Man hätte es nach Ignatius eigenen Erfahrungen nicht für möglich halten sollen, dass er ein Verehrer der Inquisition sein könne. Aber er war in diesem Punkte ganz Spanier. Die Geschichtsschreiber seines Ordens

rechnen es ihm zu besonderem Ruhme an, dass er 1543 den Plan eingegeben, das furchtbare Tribunal nach dem spanischen Muster zu reorganisieren, es einer besonderen Kongregation der Kardinäle zu untergeben, deren Seele dann Caraffa wurde, deren blinder Arm jener Michele Ghislieri, der als Papst Pius V., als Heiliger der Kirche, den Höhepunkt der Gegenreformation bezeichnet. Caraffa's Biograph Caraccioli berichtet da, wo er die lange Reihe der Ketzer und Verdächtigen aus den höchsten Ständen aufzählt, ein Wort seines Meisters, das dieser im vertraulichen Gespräch oft zu wiederholen pflegte: „Die Hauptabsicht des heil. Offiziums müsse sein, hinter den Grossen her zu sein, wo sie Ketzer wären, weil von ihrer Züchtigung das Heil des Volkes abhänge". Er selber hat in dieser Beziehung keinerlei Rücksicht gekannt; aber wenn auch die Päpste Paul III. und Julius III. solchen Absichten gewonnen wurden, so war eine Bedingung, dass diese Züchtigung in einer Weise erteilt werde, die nach Aussen wenig auffalle. Jedes rigorose Vorgehen, das die vornehme Emigrantenkolonie in Genf vermehrte, musste als Misserfolg erscheinen. Hier war Ignatius mit den Seinen unentbehrlich. So leichten Kaufes, wie sich Morone und Contarini mit den Ketzern von Modena abgefunden hatten, liessen sie freilich die Personen, welche ihnen die Inquisition zur Bearbeitung und Rückführung überwiesen hatte, nicht durchschlüpfen; aber auf Kerker und peinliche Verhöre liessen sie es auch nicht ankommen. Wie viel geistige Quälerei freilich in Anwendung kam, wo sie widerstrebende Gemüter mürbe machen sollten, das werden wir später in ihrem Verhalten in Ferrara sehen. Hier, wo es Renata's Geist zu beugen galt, haben sie der Inquisition ihren erheblichsten Dienst geleistet. Ebenso verfuhren sie in Bologna, wo sie mit besonderem Auftrage des heiligen Offizium in aller Stille das Aergernis beseitigten, das dort von einer angesehenen protestantischen Familie ausging. Hier waren sie mit wirklicher Untersuchung, die sich auch auf die Diener erstrecken sollte, beauftragt.[33])

Bei seinen Bemühungen um die Inquisition wurde Ignatius namentlich von dem Wunsche geleitet, auf diese Weise jene vielen, der neuen Meinungen verdächtigen Priester von sich abzuschütteln, die nun einmal, da sie eine populäre Wirksamkeit verfolgten, dem Volke mit den Jesuiten zusammenfielen.

Ueberall stiessen sie mit ihnen zusammen. In Parma, der Fürstenstadt der Farnesen, und in Padua, der Universität der Venetianer, hatte Lainez mit ihnen heftige Disputationen; aber in Parma konnte es auch vorkommen, dass die Jesuiten mit einer schwärmerischen Sekte, den Contemplanti, verwechselt wurden. Die innere Verwandtschaft solcher „Betrachtungs"-Konventikel und ihrer geistlichen Uebungen musste jedermann auffallen. Ignatius säumte in solchem Falle nicht, sofort selber die Untersuchung bei der Kardinalskongregation zu beantragen, um die Seinigen von dem Verdachte zu reinigen. Den schlimmsten Stand gegen die Ketzer hatte Broët in der stets leicht erregbaren Romagna. Dort war es so weit gekommen, dass wie in Deutschland — den Jesuiten das ärgste Gräuel — Handwerker und Kaufleute sich in ihren Werkstätten und Läden über die Dogmen unterredeten, oder dass sich wohl auch einmal in der Kirche ein Kind erhob und den Frate auf der Kanzel Lügen strafte, wenn er seiner Ansicht nach nicht recht von der Justifikation durch den Glauben sprach. Gegen die Prediger, welche diese Bewegung veranlasst hatten, kannte die Inquisition nicht die Rücksichten, die man gegen die Aristokraten bewahrte; der Gesellschaft Jesu erteilte man es zu, sie niederzupredigen und wegzudisputieren.

Seit der Kapuzinerorden nach Ochino's Flucht sein Fortbestehen dadurch hatte erkaufen müssen, dass er sich eine durchgreifende Aenderung gefallen liess, leistete er den Jesuiten eine Art Schildknappendienst; dafür überliessen ihm jene mit der Zeit die Bearbeitung der Massen durch derbe Predigten. Für Ignatius wäre es freilich noch ein besonderer Triumph gewesen, wenn er auch den Mann, der doch immerhin in Rom eine so hohe Würde bekleidet hatte und nun auf dem Wege war, ein Häresiarch zu werden, in den Schos der Kirche zurückgeführt hätte. Er sah wohl, dass der Weg der öffentlichen Kontroverse, den Caraffa einschlug, hier zu nichts führe. Ein ungenannter Freund Ochino's forderte Ignatius gegen Ende des Jahres 1545 auf, die geheime Vermittlung zu übernehmen; die Sache schien ihm möglich, wenn man sich nur einen Brief von Ochino verschaffen könnte. Er beauftragte den klugen Jay, der sich damals in Dillingen bei Kardinal Otto Truchsess aufhielt, instruierte ihn, wie er sich ganz unverfänglich Ochino

nahen, ihn über seine Hoffnungen ausforschen und ihm schliesslich völlige Verzeihung in Aussicht stellen sollte. Er hielt es für genügend, wenn er samt der Gesellschaft sich hierfür verbürge. Sein Verhältnis zu den Inquisitoren war so eng, dass er so etwas glaubte versprechen zu können.[34])

Ignatius konnte sich, so oft er einer Stadt oder einem Bischof die Sendung von Predigern abschlug, darauf berufen, dass seine Genossen unter anderen Aufträgen auch durch diejenigen der Inquisition vollauf in Anspruch genommen seien; bald trat die Frage an ihn heran, ob er nicht für seinen Orden auch die Leitung des ganzen Geschäftes, da, wo sie ihm angetragen wurde, übernehmen solle. So fest stand das Inquisitions-Monopol der Dominikaner doch nicht, dass sie es nicht schon hin und wieder mit den Franziskanern hätten teilen müssen; warum sollte sich die aufstrebende Gesellschaft Jesu nicht auch an dem Amte beteiligen, welches seinen Trägern Autorität wie kein anderes verschaffte? An zwei Stellen eröffnete sich die Möglichkeit hierzu, in den beiden Ländern, die sich sofort bedingungslos dem Einfluss der Jesuiten öffneten: Sizilien und Portugal. Als Ignatius die auserwähltesten Kräfte, über die er verfügte, nach Messina sandte, stellten sich diese Männer zuerst dem Inquisitor der Insel vor. Hier wurden sie durch das Anerbieten überrascht, die Inquisition ganz zu übernehmen. Man lehnte damals ab, weil dieses Amt zu dem Institut der Gesellschaft nicht passend scheine, aber liess sich wenigstens einige Aufträge dauernd übertragen, namentlich die Lossprechung solcher, die verbotene Bücher gelesen hatten.[35]) Die sizilianische Inquisition war zwar ein Schössling der spanischen Staatsinquisition, aber hier, wo es sich um keine dauernde Beaufsichtigung von Neuchristen handelte, hatte sie sich nicht in gleicher Schroffheit und Macht entwickelt. Dass man in Spanien selber dem allmächtigen Tribunal mit Vorsicht aus dem Wege gehen müsse, wusste Ignatius aus eigener Erfahrung. Die Schwierigkeiten, auf welche die Gesellschaft Jesu dort stiess, waren ohnehin gross genug, als dass man sie durch solche Reibungen noch hätte vermehren dürfen. Er ordnete an, dass die Gesellschaft in Spanien nie von ihren Fakultäten Gebrauch machen dürfe, welche ihr die Lossprechung von Ketzereien einräumten.[36]) Ganz anders in Portugal!

Hier hat Ignatius sich namentlich dadurch unentbehrlich gemacht, dass er dem König zu der langbegehrten und in Rom bisher immer verweigerten Staatsinquisition verhalf. Hier entschloss er sich auch nach kurzem Zweifel, die Uebertragung der Inquisition auf die Gesellschaft anzunehmen und damit die geistliche Alleinherrschaft in Portugal zu besiegeln. Wenn sein Nachfolger dann doch von dieser Unternehmung zurücktrat, so hat wohl die Besorgnis, dass man selbst hier den Bogen nicht zu straff spannen, namentlich die eifersüchtigen Dominikaner nicht reizen dürfe, dabei mitgesprochen. Seiner Verehrung für die Inquisition hat aber Ignatius noch in seinem letzten Lebensjahre einen schlagenden Ausdruck in der grossen Denkschrift geliehen, die er zur dauernden Nachachtung für die Gesellschaft Jesu und die von ihr erzogenen Fürsten als das Programm der Gegenreformation in Deutschland verfasst hat. Indem er hier alle Mittel einer solchen aufzählt, bedauert er, dass er einstweilen von der Inquisition nach spanischer Art absehen müsse: „sie gehe eben über das Fassungsvermögen Deutschlands, wie es jetzt bestellt sei, hinaus".

Die Gesellschaft Jesu sah sich den Raum zur Predigtwirksamkeit eröffnet; sie säumte nicht ihn auszufüllen, soweit ihre Kräfte nur irgend reichten. Ignatius selber predigte gleich im ersten Jahre nach der Bestätigung einmal 45 Tage hinter einander in Rom, in spanischer Sprache, aber schon war diese für die vornehmen Geschlechter, die Anschluss an Spanien suchten, verständlich. Die Sitte der Italiener, in den Predigtzeiten glänzende Redner aus der Fremde zu begehren, kam seiner Ansicht von der sprunghaften, überall anregenden Normalwirksamkeit des Jesuiten entgegen. Die Anträge auf Ueberlassung von Predigern für die Fastenzeit und die Antworten hierauf füllen einen grossen Teil seiner Korrespondenz aus. Kein Jahresbericht, der nicht von den Predigterfolgen der Gesellschaft zu berichten hätte! Die grossen Städte Neapel, Florenz, Genua, haben gewöhnlich ihre besondern Wünsche. Am meisten begehrt sind immer Lainez und Salmeron, die selbst vor den kritischen Ohren der Väter von Trient begeistertes Gehör fanden; es sei nur eine Stimme verlautet aus Florenz, das doch im Punkt der Rhetorik verwöhnt war, dass

seit 50 Jahren, also seit Savonarola, hier kein solcher Prediger mehr wie Lainez gehört worden sei.[37])

Wir sahen früher, wie Ignatius von der Gassenpredigt, die mit den gröbsten Mitteln zu wirken suchte, seinen Ausgang genommen hatte, wie er auch später keinen Tadel dieser populär-eindringlichen Weise dulden wollte. Aber er verwandte sie fortan fast nur noch zur Ausbildung seiner jungen Leute, die in dieser Schule das sichere unverblüffte Auftreten lernen konnten. Denn Ignatius und seine Genossen waren Volksredner nur aus Grundsatz. Nicht darum, weil sie selbst mitten im Volke gestanden hätten, redeten sie seine Sprache — hierzu hätten sie nicht so ernsthaft in Paris den Wissenschaften obzuliegen brauchen —, sondern auch für die Predigt war das Studium ihre Vorbereitung. Es galt durchaus nicht allein das Volk zu bewegen. Mochte dies auch das Endziel sein — um zu diesem zu gelangen, bedurfte man des guten Willens der Fürsten, der Staatsobrigkeiten. Wenn die Jesuiten nun diese überall zu gewinnen verstanden, so geschah es freilich auch deshalb, weil man in ihnen die rechten Männer sah, um die Umwälzung, die Ketzerei, im Volk zu bekämpfen, aber sie mussten auch von vornherein geistige Gaben bieten, die nur für jene höher stehenden schmackhaft waren. Die Hauptsache war also die Gassenpredigt für Ignatius nicht mehr; aber auch sie gewährte noch Erfolge. Anschaulich berichtet Broët im Jahre 1551 aus Bologna von solchen[38]): Während der Karnevalszeit bitten ihn einige jüngere Brüder, ihnen die öffentliche Predigt zuzulassen. Er hat anfangs einige Bedenken; denn die Kirche hat jederzeit mit gutem Bedacht die ausgelassene Vorbereitung auf die Fasten in ihre Obhut genommen, aber er erlaubte es schliesslich. Seine Schüler suchen sofort die Plätze auf, wo Festspiele und Aufzüge stattfinden, steigen unvermutet auf die Bänke und beginnen ihre Vermahnung. Obwohl sie von vielen Weltkindern verlacht werden, so werden sie doch mit einem Male allbekannt, und das äussert sich sofort darin, dass sie alsbald ringsum in die Dörfer zum Predigen eingeladen werden. Dieses Beispiel fand alsbald in Sizilien Nachahmung.

Schon bei den Bettelorden war es üblich, dass von einem Kloster aus die Brüder regelmässig die umliegende Landschaft

zum Predigen wie zum Einsammeln frommer Gaben bereisten. Bei der militärischen Kompagnie Jesu wurde dies Ausschwärmen regelmässiger organisiert. In Portugal war es längere Zeit die Hauptwirksamkeit der Genossen, die hier vom Volke Apostel genannt wurden. Schon die Scholaren wurden, nicht gerade im Sinne Loyola's, von Coimbra in alle Dörfer und Städte zum Predigen ausgesandt.[38]) Diesen Wanderbetrieb der Seelsorge rühmte Ignatius Herzog Albrecht von Baiern ganz besonders. Nur durfte auch er das Gleichgewicht der Beschäftigungen des Ordens nicht stören und andere, wichtigere Aufgaben nicht zurückdrängen. Als in Köln die Gesellschaft noch keinen rechten Boden gewinnen wollte, rieten ihre Gönner dem Vorsteher der Kongregation, Leonhard Kessel, einstweilen eine stillere Wirksamkeit in der Nachbarschaft aufzusuchen. Demgemäss begnügte sich dieser damit, seine Genossen in die Dörfer und Städtchen der Nachbarschaft zur Aushilfe und Ermahnung zu senden; aber bald tadelte ein energisches Schreiben des Generals solche Kräftevergeudung: Werke dieser Art seien höchstens gut im Anfang, meinte Ignatius, und nur, wenn man sich nicht zu lange von der Stadt entferne. Nichts schlimmer als kleinen Erfolgen nachzulaufen und die grossen Aufgaben aus dem Auge zu verlieren. Nicht Wirksamkeit bei den Bauern hätten sie zu suchen, sondern Einfluss auf die Jünglinge, die an der Kölner Universität studierten; durch diese würden sie dann viel sicherer und nachhaltiger auf die Pfarren, die jene einst bekleiden würden, wirken.[39])

Zu jeder Art Predigt sollte das Mitglied der Gesellschaft Jesu jederzeit bereit sein. So war es ganz in Ignatius Sinn, als die nach Sizilien abgeordneten Gefährten sofort, als sie an der Küste Calabriens für kurze Zeit rasteten, die Bauern der Umgegend sammelten,[40]) oder wenn Lainez mitten unter allen andern Geschäften die Zeit fand, Predigtausflüge unter die rohe, fast religionslose Bevölkerung der Maremmnen zu machen. Ob vor den verwöhnten Ohren einer Hofgesellschaft, ob im Nonnenkloster, ob vor Bauern, ob vor Geschäftsleuten, die selbst in der Predigt am Liebsten von Tratten und Messwechseln hörten, ja ob vor Dirnen oder Galeerensklaven, überall wurde das Wort, das gerade dorthin passte, gefordert. Mit besonderer Vorliebe aber betrachtete Ignatius die Wirksamkeit eines Feldpredigers. Sie

entsprach so ganz den soldatischen Neigungen der Gesellschaft. Lainez und nach ihm Nadal wirkten als solche mit Erfolg in Afrika, und drückten damit dem Kriege das Siegel des Religionskampfes auf.

Bei solcher Gelegenheit bemühten sie sich auch eifrig um eine gute Organisation des Lazarethwesens; im Uebrigen ordnete Ignatius zwar an, dass reisende Gefährten in den Hospitälern einkehren und dienen sollten, er verwandte wohl auch solchen Krankendienst als Korrektionsmittel nach einem Verstoss, doch geschah dies alles nur gelegentlich; die Krankenpflege als solche blieb von den Werken der Caritas, die der Orden übernahm, ausgeschlossen. Sie erforderte eine zu stetige und zu einseitige Geduld, als dass sie ein Virtuose allseitiger Thätigkeit, wie sich Ignatius den Jesuiten dachte, sie hätte leisten können.

Trotzdem Ignatius eine so grosse Mannichfaltigkeit der Predigten wünschte, zog er, was den Inhalt anlangt, die Schranken des Erlaubten sehr eng. Alle diese Arten der Predigt kommen doch darin überein, dass sie nur die unmittelbar vorliegende Aufgabe behandeln sollen. So war seine eigene Art; er beschränkte sich nach Ribadeneira's Schilderung auf das Lob der Tugenden und den Tadel der Laster. Von den Seinigen habe er, so berichtet dieser sein Biograph weiter, genaue Vorbereitung, Enthaltung von allen Neuerungen und zweifelhaften Fragen, Mässigung, auch wo sie die Fehler der Menschen straften, und namentlich auch Absehen von rhetorischem Schmuck gefordert. Die Abneigung gegen die aufgeputzte Humanistenpredigt war damals allgemein geworden, aber Ignatius wusste wohl, dass auch zur volkstümlich-sachlichen Predigt eine sorgfältige Schulung nötig sei. Petrus Canisius hat 1548 in einem Brief, in dem er seinen Kölner und Löwener Freunden zeigt, wie notwendig es sei, deutsche Prediger auszubilden, diesen Unterrichtsgang im Hause zu Rom geschildert. Die jungen Leute mussten sich täglich vor diesem kritischen Publikum üben „als ob sie es mit dem Volke zu thun hätten." Wie in einer Theaterprobe war immer ein Gefährte angestellt, um auf Stimme und Gesten Acht zu geben und jenen bei einem Verstosse sofort zu verbessern.[41]) Etwas später hat Franz Borgia in einer Anweisung für Prediger eine genauere Ausführung

dieser Regeln gegeben: Der Redner, der seine Vorbereitung am Abend vorher beendet haben muss, soll bei dieser zwischen einer allzu knappen Disposition und allzu langer Ausarbeitung die Mitte halten; alles Auswendiglernen ist verpönt; der Augenblick soll erst der Rede ihre Rundung geben. Nie genug zu üben sei aber die ruhige gute Aussprache und die Art des Vortrags, denn Gesten und Aussprache seien schon nach Demosthenes Zeugnis die Seele der Rede.[42])

Auf Beachtung seiner beiden Vorschriften, Enthaltung von Leidenschaft und von Neuerungen, sah Ignatius nachsichtslos. Er wollte keine andere als eine sachliche Polemik dulden, schon darum weil der Jesuit leidenschaftslos erscheinen muss; aber auch eine solche sollte sich niemals gegen öffentliche Missstände kehren. Bisher war der Prediger der Volkstribun der Italiener gewesen, man hatte die Behandlung öffentlicher Angelegenheiten oft geradezu von ihm verlangt, jetzt wollte sich Ignatius durch das Gegenteil den Obrigkeiten empfehlen. Häufig pflegte er zu wiederholen: „Möge sich auch die wünschenswerte Sittenreinheit nicht überall finden, so werde doch der, welcher in der Predigt oder auch im Verkehr die Fürsten, die Obrigkeiten und besonders auch die kirchlichen Behörden tadle, mehr Schaden und Aergernis als Nutzen und Heilung bringen. Darum müsse man sich dieser Art Invektiven sorgfältig enthalten.“[43]) Einen Prediger, der gegen diese Regel verstiess, liess er im Professhaus die schärfste Busse thun; zum Schluss derselben musste er sämtlichen Brüdern die Füsse küssen.[44]) Aber auch Lainez, der einmal in der Predigt eine Anspielung auf Simonie gemacht, musste von ihm die heftigste, unmittelbare Rüge dulden, weil er die römische Kurie dem Gerede der Uebelwollenden oder wenigstens ungünstiger Beurteilung ausgesetzt habe. Denn diesen heiklen Punkt wollte er durchaus nicht berühren lassen; er war ganz mit Caraffa der Ansicht, dass das unablässige Reden von der Notwendigkeit einer Reformation der Kurie und die öffentliche Diskussion von Vorschlägen, die man dem Papste mache, dem Katholizismus nur schade. Es konnte ihn schon aufbringen, wenn ein Prediger der Gesellschaft im Eifer auf der Kanzel sagte: Gegen bestimmte Sünden müsse der Papst mit Zensuren einschreiten. Er fuhr ihn an, ob es seine Sache sei, dem Papste Vorschriften

zu machen; wie viele Päpste es denn in Rom gebe? In solchen Fällen überliess er dann dem Getadelten, sich alsbald selber mit einer Strafe, die er seinem Vergehen angemessen finde, einzuschätzen.

Womöglich noch schärfer lehnte es Ignatius ab, das Dogma auf die Kanzel zu bringen. Eben dass dies geschah, dass die grossen idealen Angelegenheiten des Geistes, deren Für und Wider damals die Welt bewegte, öffentlich vom Prediger behandelt wurden, hatte der Predigt den erhöhten Einfluss verschafft. Aber eben hieran war ein Ochino und Seinesgleichen gescheitert. Die Predigt der Jesuiten, auf das Greifbar-Nächste gerichtet, war dazu bestimmt, den katholischen Völkern diese Beschäftigung mit den Dogmen wieder abzugewöhnen, sie war für sie der Beschwichtigungstrank. Nicht einmal in Ländern, wo die dogmatische Debatte mit den Abgefallenen und Wiederzugewinnenden unvermeidlich war, wollte Ignatius sie auf der Kanzel dulden. In der Instruktion für die Einrichtung des Kölner Kollegs, einer der letzten, die er gegeben, bestimmt er: „Auf die kontroversen Materien sollen die Genossen zwar besonderen Wert legen, aber sie nur in privaten Gesprächen und nicht auf der Kanzel oder in öffentlichen Vorlesungen, ausser auf besondere Anordnung des Erzbischofs behandeln; denn es sei der ruhigere und sanftere Weg, die katholische Lehre einfach zu predigen als Lärm mit Bekämpfung der Ketzer zu erregen, die sich nur noch mehr verstocken würden, wenn man offen gegen sie predige. Wenn sie hingegen die Wahrheit hörten, würden sie vielleicht zerknirscht werden und Einkehr in sich halten.“[45]) Auf die Dauer war freilich im offenen Kampfe solche Zurückhaltung unmöglich. Seit der Reise, die Lainez als General nach Frankreich und Deutschland unternahm, und nach seinem energischen Auftreten ward die Kontroverspredigt wie die Kontroverslitteratur zur wichtigsten Waffe.

Seine Grundsätze über die Predigt hat Ignatius vorwiegend in Italien mit Rücksicht auf die dort vorherrschenden Verhältnisse ausgebildet; in einem andern für die Seelsorge und für die Organisation der Laien nicht minder wichtigen Punkte zeigte er sich ganz als der spanische Mystiker, der er im Grunde doch immer blieb. Dies ist die Ausbreitung des häufigen Abendmahlgenusses. Die unmittelbare Vereinigung mit dem Ueber-

irdischen war ja das Ziel jener Mystik in ihrer orthodoxen wie in ihrer ketzerischen Färbung; die Kommunion, die dies fortlaufende Wunder vermittelt, wurde deshalb so häufig wie möglich angewendet. Die Messe selbst trat gegen sie in den Hintergrund.

Für Ignatius war freilich die Messe der unerschütterliche Grundpfeiler seines Wunderglaubens; während der Zeit des Tages, wo er sie celebrierte, verwandelte sich der geschäftsgewandte und geschäftsbeladene General wieder zum Einsiedler von Manresa; seine Erleuchtungen und Tröstungen sind dieselben geblieben, so mystisch und so krass verdinglicht zugleich, wie sie es in jenen ersten Zeiten seiner geistlichen Erfahrungen gewesen waren. Aber auch auf häufige Kommunion als bestes Mittel der Heilung hatte er schon gedrungen, als er in Barcelona die leichtfertigen Nonnen auf den Pfad der Tugend zu führen suchte. Wo die Jesuiten jetzt auch hinkamen, stifteten sie auf seinen Antrieb Bruderschaften zu regelmässigem Genuss des Abendmahles. Wo sie an den Universitäten noch nicht zu einem Kolleg gelangen konnten, wie in Löwen und Salamanca,[46]) breiteten sie hierdurch ihren Einfluss unter den Studenten aus. Für solche Bruderschaften war wöchentliches Kommunicieren Vorschrift; in seinen Briefen erklärte Ignatius ganz in Uebereinstimmung mit den Fortgeschrittensten der Alumbrados: der tägliche Genuss, wie ihn die ältesten Christen gepflegt, sei das Beste; dass man hiervon abgewichen, sei das erste Zeichen beginnender Lauheit gewesen. Nun wolle er zwar nicht zur Rückkehr zu diesem Gebrauch raten, aber er halte es mit jenem Kirchenvater, der erklärt habe: eine tägliche Abendmahlfeier lobe er nicht und tadle er nicht, zu wöchentlicher aber muntere er auf. Wenigstens eine monatliche verlangte Ignatius. Diesen Standpunkt liess er von einem der angesehensten Mitglieder des Kollegium Romanum, Madrid, in einer eigenen Schrift verteidigen.

Nicht ohne Gelehrsamkeit und mit einem schüchternen Anlauf zu historischer Erklärung, werden hier die Gebräuche und die Ansichten der alten Kirche und ihrer Väter zusammengetragen, und die Einwürfe der Gegner, denen er unter der Hand zu verstehen giebt: sie arbeiteten, wenn auch in guter Meinung im Dienste des Satans, entkräftet, — ein erstes Probestück der Kontroverslitteratur der Gesellschaft.[47])

Es fehlte nun aber sehr wenig, dass solche Bruderschaften zu Konventikeln wurden, dass sie, gewöhnt an einen häufigen gemeinsamen Gottesdienst, sich absonderten von der Mehrheit der Gemeinde. Und da nun einmal der Geist der ältesten Christen wachgerufen war, so liess er sich auch nicht mehr bannen. Durch nichts wurde das Interesse an der Gesellschaft in Spanien in höherem Masse wachgerufen, durch nichts aber auch der Widerspruch, als durch diese „Rückkehr zum Gebrauch der alten Kirche", wie es Herzog Franz Borgia noch zweifelnd an der Rätlichkeit dieser Art Reformation in seinem ersten Schreiben an Ignatius nannte.[48]) Ignatius gab ihm eine vorsichtige Erläuterung in seiner Antwort: Nicht alle Geister seien mit einer Schnur zu messen, für die einen passe häufiger, für die andern seltener Gebrauch, und deshalb empfehle es sich, einen klugen Mann als Ratgeber im Studium der Frömmigkeit zu wählen! Sie hat wohl den Herzog selbst zuerst zu den geistlichen Uebungen, dann in die Arme der Gesellschaft geführt, aber weiteren Einfluss konnten solche Aeusserungen nicht gewinnen. Bald fanden in Spanien einzelne Priester, die mit den Jesuiten in Verbindung zu treten suchten, Anhänger, welche die Kommunion sogar zweimal täglich nahmen und austeilten. Wieder ward gegen die Jesuiten der niemals ganz eingeschlummerte Ruf wach: sie seien Ketzer; und der heftigste Strauss, den die Gesellschaft bei Ignatius Lebzeiten zu bestehen hatte, die Feindseligkeiten des Primas von Spanien, des Erzbischofs Siliceo von Toledo, fanden hier ihren Ursprung. Auch in Italien, namentlich in Bologna, erwachte über diesem Gebrauch vielfach Argwohn.[49]) Nicht immer also war die volksmässige Wirksamkeit in der Hand der Jesuiten glücklich.

Untrennbar hing mit dieser Ausbreitung des Abendmahlempfanges die Empfehlung und Uebung häufiger Beichte zusammen, in sofern eine solche regelmässig der Kommunion voranzugehen hatte. So ergab es sich von selbst, dass auch die monatliche Gewissensreinigung in allen Kollegien eingeführt, und dass, wenn die Schüler freiwillig zur wöchentlichen übergingen, dies höchlich gebilligt wurde. Ueberall, wo die Gesellschaft vorübergehend oder dauernd Fuss fasste, kam sofort ein erneuter Aufschwung in das Beichtwesen, geradeso wie sich dieses einst erst unter dem Einfluss der beiden Bettel-

orden vollständig ausgebildet und verbreitet hatte. Mit der Missachtung, in welche Dominikaner und Franziskaner geraten waren, mit der Zerrüttung, in der sich die Weltgeistlichkeit befand, hatte auch die Beichte einen Teil ihrer Bedeutung verloren. Man beachte nur, wie höhnisch und abschätzig sich Erasmus, so oft er auf sie zu reden kommt, ausspricht, wie von Bocaccio bis auf Macchiavelli's Mandragora die Beichte den Stoff zur bittersten Verhöhnung bildet. In den Berichten der Jesuiten bildet es eine ständige Rubrik, wie viele Gleichgiltige und Verstockte, die bisher nie gebeichtet, von ihnen zu dem Sakramente hingezogen seien, und ihre Geschichtschreiber verallgemeinern diese Erzählungen und betonen immer den völligen Verfall der Beichte auch in den rein-katholischen Ländern. Ganz allgemein sagt der erste Bericht aus Wien: „Bei den Deutschen war es bisher ganz ungewohnt, die Beichte öfters zu wiederholen; aber jetzt wagen sie es allmählich auf den Rat der Unseren diese neue Gewohnheit an diesem Orte einzuführen.“ [50])

Wie oft wird uns nicht berichtet, dass der Jesuit in der Stadt, in die er gekommen, solchen Zudrang gefunden habe, dass er von den frühen Morgenstunden bis zur einbrechenden Nacht den Beichtstuhl nicht verlassen konnte. Selbst für die Kinderjahre glaubte man das beste Zuchtmittel in der Beichte gefunden zu haben. So rühmte sie Petrus Canisius in einem sizilianischen Briefe: „Dies begehrliche Alter, das allen Nichtigkeiten nachläuft, wird durch diesen Zügel am besten gelenkt.“ Mit dieser verhängnisvollen Methode, bei den Knaben die Selbsterforschung zu überhasten und die mystischen Empfindungen durch den wiederholten Abendmahlsgenuss zu reizen, haben damals die Jesuiten in Neapel in das reiche Gemüt des grossen, unglücklichen Dichters der Spätrenaissance und Gegenreformation, in Torquato Tasso, den Krankheitskeim gepflanzt.

Unter den Privilegien, die Ignatius für die Gesellschaft erwarb, sind diejenigen, welche sich auf die Beichte beziehen, weitaus die wichtigsten. Das Recht, die Absolution auch für die reservierten Fälle zu erteilen, brachte den Jesuiten als Beichtvater sofort gegenüber dem Ortspfarrer in eine günstige Lage. Anfangs fehlten ihnen noch die in der Bulle de coena domini angeführten, dem Papst vorbehaltenen Fälle; nicht ohne

Mühe erlangte Ignatius auch deren Freigebung. Es war das eine Voraussetzung erfolgreichen Wirkens in den ketzerischen und weit entlegenen Ländern. So lag es denn wiederum im Interesse der Jesuiten die Verkündigung jener Bulle, gegen deren Anerkennung seit ihres Verfassers Bonifacius VIII. Zeiten die weltlichen Mächte sich mit gutem Grund gewehrt hatten, überall, wo sie es vermochten, durchzusetzen. Auch nahm es Ignatius mit einer sehr weitherzigen Auslegung seiner Privilegien leicht: Nach Löwen schrieb er 1553:[51]) „Zufolge der neuen Bulle könnten die Mitglieder der Gesellschaft von Ketzerei ohne Weiteres lossprechen. Dagegen könne ein Zweifel bestehen, ob sie auch für Fälle der Irregularität kompetent seien, denn Viele seien der Meinung, es handle sich hierbei nicht um Absolution sondern um Dispens. Er jedoch sei der Ansicht, man solle das Wort: Absolvieren, auch hier im weiteren Sinne nehmen." In der That, eine Leistung der Interpretationskunst, an der seine Jünger lernen konnten und gelernt haben! Doch irrte sich Ignatius, wenn er glaubte, diese Eigenmächtigkeit werde unbemerkt dahingehen. Das scharfe Auge des Bischofs von Paris du Bellay hat sie alsbald entdeckt. In seiner Denkschrift vom Jahre 1554 gegen die Zulassung des Ordens in Frankreich[52]) hebt er bereits hervor: „Sie unterfangen sich nicht nur über die Bischöfe sondern auch über den Papst hinwegzugehen, darin dass sie von Irregularität dispensieren können, was dem römischen Papst allein zusteht; und dies gereicht besonders zur Verachtung der päpstlichen Schlüsselgewalt."

Gerade die Beichtthätigkeit, die den Jesuiten am Meisten mit dem täglichen Leben in Verbindung brachte, musste womöglich überall nach den gleichen Grundsätzen geübt werden. Ignatius hat in besonderen Erlassen einzelne Punkte geregelt; das hätte aber wenig genützt, wenn nicht zugleich eine Instruktion vorhanden war, die auch für das Kleinste eine feste Richtschnur gab. Eine solche auszuarbeiten, „damit die Priester der Gesellschaft in ihrer Zerstreuung über den ganzen Erdkreis einem und demselben Gebrauche folgen und in dem gleichen Geiste, das Seelenheil der Menschen zu fördern, sich leiten liessen", übertrug er dem Rektor des Collegium Romanum, Olave, dem Manne, dem er neben Lainez und Polanco in seinen späteren Jahren am Meisten überliess. Dieses „Directorium"

geht jedoch unter dem Namen Polanco's, der es als Sekretä
der Gesellschaft offiziell i. J. 1554 versandte. Es sollte in Kür
alles enthalten, was aus Lektüre, Beobachtung und häufige
Versuchen als nützlich für einen Beichtvater erfunden word
sei —, also nur Praxis keine Theorie. In der That giebt
kaum hier und da einen allgemeineren Gesichtspunkt, um
mehr führt es einzelne Thatsachen und Klugheitsregeln a
die unter handlichen Rubriken übersichtlich zusammengefas
sind. Die praktische Brauchbarkeit des Büchleins im Verglei
zu den schwerfälligen, älteren Summae leuchtete ein; vornehm
römische Prälaten veranlassten Ignatius, es zu Nutz und Frommen
aller Beichtiger in den Druck zu geben. Es war das erst
Werk, welches die Gesellschaft in ihrem Namen herausgab.

Dieses Compendium ist als das Grundbuch der Beicht- und
Morallehre der Jesuiten zu betrachten; die weitere vielberufene
Litteratur über diese Fragen hat im Wesentlichen doch nur
die Ansichten, welche Ignatius in seinen Briefen aussprach
und hier von Olave niederlegen liess, genauer erläutert. Gerade
die Handhabung der Beichte bei Hohen und Geringen ist dann
der Punkt, um deswillen den Jesuiten von Loyolas Tagen an
bis auf die unseren die schwersten Vorwürfe gemacht worden
sind. Ihr ganzes laxes Sittlichkeitssystem findet hier seinen
Angelpunkt; denn in der Beichte, dem Sakrament der Sünden
vergebung, soll ja der keinem Menschen ersparte Konflikt mi
dem Sittengesetze durch die Hand des mit göttlicher Vollmach
ausgestatteten Priesters ausgeglichen werden. Die Werke aber
aus denen jene Maximen geschöpft sind, sind gleich jenen
ersten Olave's fast durchweg Handbücher, die dem Beichtige
zur Beurteilung der Sünden dienen sollen. Wie für den Rechts
gelehrten seine juristische Kasuistik, die Ableitung der einzelne
Fälle aus der allgemeinen Regel, die Auflösung eines ver
wickelten Einzelproblems in einfache Grundthatsachen nöti
ist, so wünschten diese Richter über moralische Vergehen di
ihrige.

Es ist also im Grunde eine Kunstlehre, eine Technik, di
hier dem Ausübenden überliefert wird. Im Directorium steh
deshalb auch eine Theorie über die Eigenschaften des Beich
tigers oben an: Die Güte, durch welche er sich auch selber z
einem vollkommenen Werkzeuge der göttlichen Güte mache

soll, wird hier eingerahmt von den zwei Forderungen der Sachkenntnis und der Klugheit. Namentlich auf diese letztere, d. i. auf die Fähigkeit Personen und Verhältnisse je nach ihrer Eigenart zu berücksichtigen, wird der Nachdruck gelegt. Ein grosser Teil des Werkchens giebt solche typische Beichtweisungen, angepasst an die verschiedenen Stände vom Regenten bis zum Schulknaben. Da der Einfluss der Beichte sich auch auf die weitere Lebensführung erstrecken soll, wird auch für diese eine gleiche Abstufung vorgesehen. Während der Beichtiger dem Gebildeten peinlich genaue, wenn es Not thut, sogar schriftliche Selbsterforschung auferlegen darf, — Franz Borgia hat eine eigene Anleitung geschrieben zu einer tagebuchartigen Selbstzergliederung als Vorbereitung zur Beichte — soll er sich „bei einfältigen Leuten mit Wenigem und Leichtem z. B. einigen Paternostern" begnügen. Zur Uebung in den Tugenden soll er zwar Alle auf die Quellen derselben hinweisen; er soll nämlich die Betrachtung der Tugend der Heiligen, der Muttergottes und lebender frommer Priester als unterste Stufe, die der Tugenden Christi als zweite und die der Macht und Güte Gottes als dritte und höchste Stufe empfehlen, allein selbst hierbei soll er abwägen: „Weil, wie man oft erinnern muss, nicht alle fähig sind alles zu fassen, so soll ein jeder kluge Beichtiger sehen, dass er nur was zu eines jeden Disposition oder Fassungskraft im Verhältnis steht, ihm vorstelle zur Wahrung der Gnade." [53])

In dieser Fähigkeit, sich jeder Sinnesart und jeder Standesverschiedenheit anzupassen, hat, wie wir schon oft gesehen, das Hauptverdienst der Gesellschaft Jesu und ihres Stifters bestanden. Aber Menschen und Körperschaften haben auch die Fehler ihrer Verdienste. Der grösste Feind, den die Gesellschaft Jesu gefunden hat, Blaise Pascal, hat nicht Unrecht, wenn er gerade in ihrem Wunsche, jedermann die Religion nach seiner Weise mundgerecht zu machen, etwa, wo man sich an dem gekreuzigten Christus ärgere, nur vom triumphierenden zu reden, um alle zu gewinnen und zu leiten, die Ursünde des Jesuitismus findet. Er, der selber so tief eingeweiht war in die Sophistik des Herzens, wusste mit der bewunderungswerten Dialektik der Lettres provinciales hier den Keim der Unwahrhaftigkeit aufzudecken, aus dem dann mit Notwendigkeit das

System erwuchs, das er wie kein anderer zu zergliedern und in seinen Konsequenzen bloszustellen wusste. Wer in der Moral über die alte Frage des Pilatus: Was ist Wahrheit? nicht hinauskommt — der Verfasser der Pensées ist es im Grunde auch nicht — wird milder urteilen. Meines Erachtens ist das Schlimmste, was man dem Beicht- und Moralsystem Loyola's und der Seinigen vorwerfen kann, vielmehr die flache Oberflächlichkeit in den Principien. Die Frivolität im Einzelnen ist nur eine notwendige Folge hiervon. Die behagliche Breite dieses kasuistischen Systems lässt diesen Grundfehler nur noch mehr hervortreten; denn es giebt eine Spitzfindigkeit nicht nur des Irrtums sondern auch der Oberflächlichkeit.

Das zeigt sich gleich bei jener ersten Forderung, jener der Klugheit des Beichtigers. Diese Klugheit muss sich naturgemäss in einer überaus milden Beurteilung der Beichtenden aussprechen. In einer eingehenden Unterweisung zum Beichthören, die Peter Faber für den Niederländer Vischhaven aufgesetzt hat, kommt er zu dem Schluss: „Man wird wohl manchmal hart verfahren müssen, aber man soll dabei sehen, dass der Ausgang immer sanft sei. Auch wenn du nicht absolvieren kannst, so darfst du doch Niemanden so fortsenden, dass er nicht gerne zurückkehre.“ Das ist auch ganz Ignatius Meinung; auch er verbietet, dass der Priester gegen den Nicht-Absolvierten im Geringsten weniger freundlich in Wort und Geberde sei, sobald die Beichte beendet ist. Wir werden noch sehen, wie er vollends Fürsten gegenüber die äusserste Nachsicht zum Princip erhebt. Es finden sich im Directorium bereits alle Handhaben angedeutet, welche dem Beichtvater zu Gebote gestellt werden, um nach Bedarf streng oder mild zu entscheiden. Es liegt diese Konsequenz im Wesen der Casuistik selber, wie ihrerseits die Casuistik nur die notwendige Konsequenz der Beichtpraxis ist. Darum hat diese „Kunst Gott zu chikanieren“, diese „Chemie des Gewissens, die die solidesten moralischen Wahrheiten in Dämpfe und flüchtige Salze auflöst“, wie Pierre Bayle die Casuistik witzig genannt hat, oder haben wenigstens ihre einzelnen Sätze einen Stammbaum, der lange vor Ignatius Loyola hinaufreicht. Er und die Seinigen haben auch hier nur das zweifelhafte Verdienst, Folgerungen, die längst gezogen waren, lebhafter gesagt und praktisch verwertet zu haben.

Dies gilt, wie Döllinger und Reusch in ihrer abschliessenden Behandlung der späteren Moralstreitigkeiten gezeigt haben, namentlich von jener Betrachtungsweise, die der moralischen Sophistik Thür und Thor öffnete, dem Probabilismus. Ignatius hat zu dieser Lehre, die später der Virtuosität der jesuitischen Moraltheologen die dankbarste Aufgabe stellte, keinen besonderen Zug hinzugefügt; aber es ist bedeutsam, wie er sich zu ihr gestellt hat. Im Directorium fällt die Entscheidung in diesem Punkte noch ziemlich strenge aus: Wenn der Beichtende in einem zweifelhaften Fall der Meinung eines hervorragenden Lehrers anhängt, welcher die fragliche Handlung für keine Todsünde erklärt, so soll der Beichtvater ihm den sicheren Weg anraten statt jenes gefährlicheren. Ist er sein ordentlicher Beichtvater, so darf er ihm jedoch auf Grund jener probablen Meinung die Absolution nicht verweigern; ist er dies nicht, so darf er dies, wenn er die Ueberzeugung hat, dass es sich wirklich um eine Todsünde handle. „Siehe aber zu, was vorteilhaft ist“ schliesst die gewundene Erklärung. Später haben Suarez und seine Gefolgsleute dem Beichtvater schlechthin die Verpflichtung zugeschoben, zu absolvieren, sobald der Beichtende eine probable Meinung anführte. Es war dies einer der Hauptvorwürfe, die Pascal und die Jansenisten erhoben.[54]) Liegt keine That- sondern nur eine Unterlassungssünde, die Nichterfüllung einer Pflicht, etwa versäumte Wiedererstattung, vor, so soll nach dem Directorium immer die Milde obwalten. Viel deutlicher spricht sich Ignatius selber in einer merkwürdigen, bisher unbekannten Instruktion aus seinem letzten Lebensjahre aus. Es handelt sich um einen Fall, der die Distinktionen so recht herausforderte, um den Krieg zwischen König Philipp II. und Papst Paul IV. Man begreift, dass die gewandten Beichtväter in diesem Jahre reichlich Arbeit fanden und eine authentische Erläuterung des Generals bedurften. Ignatius stellt hier zunächst die beiden unzweifelhaften Fälle fest: 1. Die, welche auf Befehl ihres Herrn in den Krieg ziehen, begehen keine Sünde; sie tragen keine Verantwortlichkeit. 2. Diejenigen, welche freiwillig Kriegsdienste nehmen und sich nicht darum kümmern, ob der Krieg gerecht sei, begehen eine Todsünde, weil sie sich der Gefahr des Todschlages und Raubes aussetzen. Für den in der Mitte liegenden zweifelhaften Fall

giebt Ignatius die Entscheidung: „Weiss man, dass der Krieg gerecht ist, oder hat man sich davon eine Ueberzeugung verschafft, nachdem man sich bei vertrauenswürdigen Personen erkundigt oder sich auf einen anderen probabeln Grund vergewissert, so befindet man sich nicht im Stande der Sünde, wenn man sich an diesem Kriege beteiligt.“[55]) Dieses eine Beispiel zeigt zur Genüge, dass die Praxis des Probabilismus, dem Gewissen eine Hinterthür zu öffnen, auch unter Ignatius in der Gesellschaft Jesu schon völlig heimisch war.

In diesem Sinne musste das ganze System ausfallen. Die Casuistik bringt spitzfindige Unterscheidungen von allerhand Graden zwischen den Sünden mit sich, sie entlastet vieles von dem Namen der Sünde, was dem christlichen Gewissen doch als solche erscheint. Ignatius selber legte zudem einen übermässigen Wert auf die Absicht, die der Wille verfolgt, im Vergleich zu den Mitteln, die er zu der Erreichung des Zieles wählt. Wir erinnern uns, dass man ihm einst in Spanien verboten hatte zu definieren, was Todsünde, was lässliche Sünde sei. Seine Definition wird sich von der in den Exercitien enthaltenen nicht wesentlich unterschieden haben. Hier lag in der That der springende Punkt. Es gilt Ignatius als eine lässliche Sünde, wenn der Mensch bei dem aufsteigenden Gedanken einer Todsünde eine Zeit lang verweilt, indem er ihr Gehör giebt, oder wenn er durch eine Ergötzung des Sinnes flüchtig erregt wird, oder bei Zurückdrängung solcher Empfindungen sich nachlässig zeigt. Zur Todsünde wird dies Wohlgefallen in dem Augenblick, wo der Wille ihm die Zustimmung erteilt. Ob die That dann ausgeführt wird, ist eine weitere Erschwerung, ändert aber an der Qualität nichts.

Solche Grundsätze waren auch vor Ignatius des Oefteren ausgesprochen worden; bei ihm hatten sie aber eine ganz besondere persönliche Bedeutung. Der Willensentschluss ist ihm Alles; ein Gedankenleben, das von diesem absieht, war ihm immer eine blosse Schulübung; an sich gilt es ihm wenig oder nichts. Man mag das für eine solche Natur berechtigt finden; aber welcher Fülle von Selbstbetrug, von Heuchelei war hier Thür und Thor geöffnet! Wenn selbst das Verweilen bei sündigen Gedanken, selbst das flüchtige Ergötzen an ihnen

ein lässliches Vergehen war, wo war dann die Grenze der Zustimmung, dieser heikle Punkt des Sündenfalls zu setzen?

In der That, nur der Beichtiger setzt ihn! Denn Ignatius war an und für sich kaum geneigt, immer über kleine Verstösse leicht hinwegzugehen. Das konnte der Mann der militärischen Geistesdisciplin auch gar nicht zulassen. Es liege viel mehr Schwierigkeit darin die kleinen Sünden als die grossen zu vermeiden, pflegte er zu sagen; und seine Schüler fanden, dass er in den Konstitutionen eben deshalb das Grösste mit dem Kleinsten überall kunstreich vermischt habe. Nur dass er sich, dass er den Oberen, den Beichtvätern vorbehielt nach der Kenntnis der einzelnen Persönlichkeit zu entscheiden, was gross was klein sei! Für die Beichte der Scholaren der Gesellschaft hat er den Grundsatz ausgesprochen: Sobald ein solcher eine Neigung in sich spüre, Todsünden leicht zu nehmen, soll er auch die geringsten Schwachheiten als Sünde beichten, sobald er aber im Gegenteil zu Skrupeln beanlagt sei, die ihm, was keine Sünde ist, Sünde scheinen lassen, soll er dies nicht thun.

Ignatius scheute sich vor den Konsequenzen seiner Scheidung zwischen Anfechtungen und eigentlichen Sünden gar nicht. Der armen Theresa Rejadella, einer Nonne aus seinem frühesten Freundeskreise, deren lebhafter Geist sich in den Klostermauern abquälte, und der die geistlichen Uebungen nur noch mehr lehrten in einer Welt von Phantasiebildern zu leben, schrieb er zur Tröstung in ihren Anfechtungen: „Denket dass Gott der Herr Euch liebt, und dass Ihr ihm mit derselben Liebe erwiedern sollt, und macht Euch nichts aus den schlimmen, unkeuschen und sinnlichen Gedanken, den Schwächen und Lauheiten, wenn sie wider Euren Willen entstehen." Er meint: St. Peter und St. Paul selber seien ja nicht so weit gekommen, um von jenen frei zu sein. „Denn", fährt er fort, „wie ich nicht glaube, dass ich selig werde durch die Werke der guten Engel, so glaube ich auch nicht verdammt zu werden um der bösen Gedanken und Anfechtungen willen, die mir die bösen Engel, die Welt und das Fleisch eingeben."

Es ist der äusserste Gegensatz zu dem Sittlichkeitsbewusstsein der Reformatoren, der uns in diesen Worten entgegentritt. Für jene war das Gefühl der Sündhaftigkeit alles menschlichen Dichtens und Trachtens die Grundlage aller Ueberzeugungen,

und am Wenigsten waren sie gesonnen das Denken hiervon auszunehmen; eben in dieses verlegten sie den Quell des Uebels. Für Ignatius ist es der freie Wille, der den Menschen zur Götterhöhe, zur Heiligenwürde, emporheben, der ihn zur Verdammnis herabziehen kann. Was kümmern ihn die Gedanken, wenn sie einflusslos auf das Wollen bleiben! Legte man auf sie Wert, so wären ja selbst die Apostelfürsten keine Heiligen mehr! So ist es doch im Grunde immer wieder die Selbstgerechtigkeit, dieser ärgste Stein des Anstosses für die Reformatoren, der den Kern seines sittlichen Empfindens bildet.

Hier aber liegt ein innerer Widerspruch vor: derselbe, der sich durch die ganze Gesellschaft Jesu zieht. Denn hat nicht jener gleiche Mann die Willenslosigkeit von seinen Jüngern und im Grunde von jedem nach Vollkommenheit strebenden Menschen verlangt? Wie aber kann man eine Kluft gleich dieser Alternative von Wollen und Nichtwollen überhaupt überbrücken? Die Antwort giebt allein Ignatius Verhältnis zur spanischen Mystik. Von der ketzerischen Ansicht der Sündlosigkeit des Vollkommenen hat er sich zwar freier gehalten als mancher der orthodoxen Mystiker, aber zu ihrer abgeschwächten Form, zu der Lehre von der Freiheit des Vollkommenen, d. h. dessen, der sich mit Gott eins weiss, hat auch er sich gelegentlich bekannt: „Alles ist Euch erlaubt in unserm Herrn“ schreibt er an Theresa Rejadella — „vorausgesetzt dass keine Todsünde klar erkennbar ist, oder dass Ihr etwas für eine solche halten müsst, — was Eure Seele fördert und zur Liebe Eures Schöpfers und Herrn entflammt.“

Jedoch jene Freiheit ist nicht mehr Freiheit im eigentlichen Wortverstande; sie hat sich vielmehr selber vernichtet; sie ist „Gelassenheit“, jener Zustand, in dem der Mensch nur noch Organ des göttlichen Willens ist. Wir sahen, wie die Exercitia spiritualia dazu bestimmt sind, dem Uebenden zu diesem Stadium zu verhelfen. Schon in einem seiner frühesten Briefe spricht Ignatius seinen Grundsatz dahin aus: „Das ist Gottes Wille, dass sich die Seele bilde nach dem göttlichen Wesen, dann wird auch der Körper, wolle er oder wolle er nicht, dem göttlichen Willen nachgehen. Darin besteht unser eigentlicher Kampf und das Wohlgefallen Gottes.“ Diese Anschauung hat ihn sein Leben hindurch begleitet. In seiner letzten bedeut-

samen Aeusserung, einem Schreiben an den Kanonikus Vergara, einen Geheimjesuiten, redet er noch ganz wie ein Alumbrado, der durch die Gelassenheit bis zur sinnlichen Empfindung der Gottheit gelangen will: „Das Mittel, um mit dem Affekt zu kosten und mit Genuss auszuführen, was uns die Vernunft gebietet — was das Grösste zum Ruhm und Dienst Gottes überhaupt ist — das wird Ihnen der heilige Geist besser als irgend jemand lehren. Doch das ist Wahrheit: Um dem Besseren und Vollendeteren zu folgen genügt der Antrieb der Vernunft. Jener andere Trieb, der des Willens, wird, wenn er nur nicht der Entscheidung und Ausführung vorangeht, diesem leicht folgen, da Gott das Vertrauen, das wir in seine Vorsehung setzen und den völligen Verzicht auf uns selbst und die Entsagung von eigenen Tröstungen mit einer tiefen Zufriedenheit, mit Wohlgeschmack und mit um so grösserer Fülle geistlicher Tröstungen belohnt, je weniger man sie beansprucht und je reiner man seinen Ruhm und sein Wohlgefallen sucht."

Zu diesem mystischen Ideal der Willenlosigkeit kann man nun auch auf einem weit kürzeren Wege gelangen: durch den vollkommenen Gehorsam. Es ist hier noch nicht die Stelle, Entstehung und Bedeutung der jesuitischen Gehorsams-Doktrin zu entwickeln; aber soviel sehen wir bereits: auch der Gehorsam soll durch die Willenlosigkeit die Freiheit des Handelns herstellen und hierdurch die Macht des Handelnden erhöhen. Statt des Vernunftgebotes tritt nun als gleichwertig der Wille des Oberen ein. Hierdurch wird nun aber jenes ganze künstliche System von Sachunterscheidungen der Handlungen, wie es die Casuistik je nach ihrer grösseren und geringeren Verdienstlichkeit und Sündhaftigkeit herstellt, gleichsam ausser Wirksamkeit gesetzt. Was diesem zufolge noch als Sünde erscheint, kann in der Wahrheit Tugend sein. Gerade durch das Opfer der Einsicht macht es der Gehorsam zu einer solchen. Freilich fügt Ignatius bei dieser Forderung oft die Klausel hinzu: „Soweit nicht eine Sünde klar erkennbar ist." Allein diesen noch übrig gelassenen Zweifel an der Lauterkeit des Befehles eines Oberen hat er alsbald wieder auf das denkbar kleinste Mass beschränkt. Schon i. J. 1543[56]) giebt er den Pariser Scholaren eine Weisung dieser Art. Danach ist es nur die niedere Art des Gehorsams: das Befohlene zu thun,

wenn kein Schein einer Sünde dabei ist, die höhere dagegen: wo ein solcher vorhanden, mit dem eigenen Urteil zurückzuhalten, die Zweifel dem Oberen vorzulegen und dann nach seiner Entscheidung mit ruhigem Geiste das Befohlene zu thun. In seinem sogenannten Testament über den Gehorsam fordert er, wenn der zweifelnde so viel nicht von sich erlangen könne, dass er sich wenigstens des eigenen Urteils entschlage und den Fall zur Entscheidung zwei oder drei Genossen vorlege. „Wenn ich nicht bis hierher gelange, so werde ich noch weit von der Vollkommenheit entfernt sein.[57])

Ignatius Loyola hat das berüchtigte Wort nicht ausgesprochen: „Der Zweck heiligt die Mittel.“ Ueberhaupt ist es wohl nicht denkbar, dass ein Mensch cynisch und verblendet genug sein kann, um einen solchen Satz als ein Princip der Moral hinzustellen. Der Witz der Weltgeschichte hat ihn aus der Morallehre und der Beicht-Praxis der Jesuiten herausgeschält. Will man solchen Schlagworten überhaupt einen Wert beimessen, so bezeichnet dieses nicht übel die letzte unausgesprochene Konsequenz, die man aus jenen Voraussetzungen ziehen kann. Ignatius ist, wo er den blinden Gehorsam preist, hart an diesem Ausdruck vorbeigestreift, denn wo blieb hier überhaupt noch ein Platz für das moralische Urteil über die Mittel? Er war schon in seiner Lehre von den Skrupeln zu dem Endschluss gelangt: „Bei Skrupeln, ob eine Handlung sündhaft oder erlaubt sei, solle der Mensch seinen Geist auf Gott richten, wenn er dann vor ihm zum Urteil komme, dass dieses Wort oder diese That Gottes Ruhm zum Zweck habe (miri alla sua gloria) oder wenigstens ihm nicht entgegen sei, dann solle er, ohne dem Skrupel im Geringsten nachzuhängen, handeln.[58])

Noch ein anderes Moment wirkte nach der gleichen Richtung: Ignatius, der Mann des praktischen Erfolges, musste den höchsten Nachdruck darauf legen, dass zur Erreichung eines Zweckes alle dazu nötigen Mittel auch wirklich ergriffen würden. Mit besonderer Vorliebe wandte er auf sich und seine Gesellschaft das Wort des Heidenapostels an: dass er Allen Alles sei, um Alle zu gewinnen. Er fasste es dahin, dass die Jesuiten alle Rollen spielen könnten und sollten, jede Stimmung, jeden Charakter, je nachdem es der Zweck erfordere, sich im Augen-

blicke zu eigen machen müssten. Franz Xavier und Lainez haben sich nach diesem Muster gebildet.

Gewiss war Ignatius für seine Person von sittlicher Frivolität entfernt; auch jene Grundsätze sind von keinerlei Leichtfertigkeit eingegeben, — nur bei den Vorschriften über das Verhalten fürstlicher Beichtväter hat er in dem Ehrgeiz, seiner Gesellschaft die wichtigsten Posten zu sichern, wirklich leichtfertig gehandelt, und wenn er den Feind hinterlistig zu täuschen suchte, so fand er als echter Spanier darin kein Arges —; aber in seiner Ausbildung und Anwendung musste dieses spanische Sittlichkeitssystem, diese Mischung von Rücksichtslosigkeit, Verschlagenheit, Spitzfindigkeit, glühender Empfindung, leidenschaftlicher Demut, kühler Verstandesmässigkeit und discipliniertem Fanatismus — ein kleines Salzkorn von Cynismus nicht zu vergessen —, nicht als Arznei sondern als Gift wirken, gleichviel ob sich die einen an diesem Trank berauschten, die andern abkühlten! Und doch kann man sagen: die zwei grossen und wahren Principien, mit denen Ignatius sich selber und seine Genossen erfüllt hat: Rastlose Thätigkeit zum Wohle der Mitmenschen und allseitige Ausbildung des eignen Individuums nicht zum Genuss sondern zur That sind stark genug gewesen, um in vielen Persönlichkeiten und bei unzähligen einzelnen Handlungen jene Irrwege des Denkens und der Empfindung zu überwinden; ja die Verblendung selber, die Ueberzeugung jedes Einzelnen, dass er sich zu einem erwählten Rüstzeug Gottes machen könne, ermangelt nicht eines Zuges moralischer Grösse.

Die Politik des Beichtstuhles ist für die Jesuiten die Vorschule zur hohen Politik gewesen, und oft hat die eine Thätigkeit der andern den wirksamsten Vorschub leisten müssen. Dennoch hat der Stifter „des politischen Ordens“, wie man bald die Gesellschaft Jesu nannte, eine Beteiligung seiner Schüler an Staatsangelegenheiten im Princip abgelehnt, während er sie in der Praxis aufnahm. Ignatius befand sich hier in der That in einem seltsamen Zwiespalt. Seine Gesellschaft sollte ebenso wie die Kirche international und einheitlich in sich geschlossen sein. Konnte sie das bleiben, wenn sie ihren

Mitgliedern gestattete, sich mit den Angelegenheiten eines einzelnen Staates zu identificieren, oder wenn sie selber für eine Sache Partei ergriff? Dahin aber musste doch eine thätige Beteiligung an der Politik führen. Nicht umsonst wird in dem ersten Sitzungsbericht der Genossen und ebenso in der päpstlichen Bestätigungsbulle hervorgehoben, dass sie aus den verschiedensten Völkern zu einem Zwecke zusammengekommen seien. Jedes politische Gespräch und insbesondere jeden Streit über Vorzüge und Fehler der einzelnen Nationen verbot Ignatius seinen Jesuiten auf's Strengste, und nahm dieses Verbot in die Konstitutionen auf. Aus solchen ziellosen Streitereien sah er nur Nachteile erwachsen. Alles lag ihm daran, dass dieser internationale Charakter der Gesellschaft gewahrt bleibe. Der Jesuit sollte in keinem Lande, wohin er komme, ein Fremder sein. Deshalb ordnete er an, dass jeder sofort die Landessprache erlernen müsse; nur diese wurde neben der lateinischen in den Kollegien geduldet, Niemand durfte sich seiner heimischen abweichenden Sprache bedienen. Im Collegium Romanum richtete er gleich nach der Gründung täglichen, italienischen Sprachunterricht ein.[59]) Hierher suchte er nach Möglichkeit alle Mitglieder des Ordens wenigstens einmal zu ziehen, eben um ihnen den internationalen Charakter aufzuprägen. Aus den Briefen, die junge Jesuiten nach Hause, etwa nach Köln schrieben, ersehen wir, dass ihnen hier nichts so sehr imponierte als die Einheit dieser bisweilen aus 16 verschiedenen Stämmen herkommenden Genossen. Schon vor seiner Einrichtung hatte Ignatius in dem Musterkollegium, das er nach Messina entsandte, sein Ideal, alle Nationen durch einander zu werfen, erreicht und hatte seine Auserwählten selber für dieses Princip begeistert. An der Spitze standen der Spanier Nadal, der Franzose Frusius, der Niederländer Canisius, die Reihe der übrigen Genossen war ebenso bunt zusammengesetzt.

Nicht überall konnte er so vorgehen. Nur in den beiden Ländern, deren Nationalitätsgefühl damals bereits zu verwittern begann, in Italien und Deutschland, war es möglich; die übrigen Völker sahen gerade jetzt mehr wie je zuvor im engen nationalen Zusammenschluss die Gewähr ihrer Macht; wo sie sich dem neuen Orden öffneten, wollten sie, dass er sich, abgesehen von dem einen oder anderen Falle, aus Inländern rekrutiere.

Dass dies selbst in dem Staate einer sonst bedingungslosen Ergebenheit, in Portugal, die *conditio sine qua non* war, hat Ignatius Sorgen genug bereitet. Erst ein Jahr vor seinem Tode gelang es ihm endlich, wenigstens ein Dutzend Scholaren von verschiedenen Nationen nach Coimbra zu senden, „um andere Nationen mit der portugiesischen und spanischen in diesen Kollegien zu mischen zu grösserer Einigung im ganzen Körper der Gesellschaft." Doch verstand Ignatius, diese Eigenart seiner Gesellschaft auch da aufrecht zu erhalten, wo die Mischung unmöglich war. Auf diese Weise glaubte er seinen Orden aller Beteiligung an politischen Streitfragen entheben zu können. Sympathien und Antipathien waren in ihrer Quelle verstopft. Auch das vierte Gelübde, der Gehorsam gegen den Papst, schien zunächst den Jesuiten keinen bestimmten politischen Charakter zu geben; denn es bezog sich seinem Wortlaut nach nur auf den Gehorsam in Sachen des Glaubens: nur zu seiner Ausbreitung, seiner Verteidigung sollten sie dem Papst stets zu Gebote stehen.

Unmöglich war es aber in diesem Jahrhundert, unmöglich überhaupt, hier eine strenge Trennung eintreten zu lassen. Ueberall standen die religiösen Fragen im Vordergrunde der Politik; um die Ansprüche des Papsttums in den bedrohten Ländern aufrecht zu halten, bedurfte er vor Allem auch diplomatischer Mittel. Wie hätte man sich diesen Ansprüchen bei den Sendungen des Papstes, in der Stellung eines fürstlichen Beichtvaters entziehen können! Bereits im ersten Jahre des Bestehens der Gesellschaft war es sonnenklar, dass ihre Mitglieder gerade für solche Zwecke brauchbar sein würden. Zu der gefährlichen Sendung nach Irland und Schottland — ersteres betrachtete man auch seiner politischen Zugehörigkeit nach als ein Lehen des heiligen Stuhles — bestimmte damals Paul III. den feurigen Salmeron und gab ihm den langsamen, ruhigen Broët zu, der seiner milden, einnehmenden Persönlichkeit halber bei hochgestellten Leuten das Wort führen sollte. Klug ahmte Ignatius die Verteilung der Geschäfte zwischen Moses und Aaron nach. Gerieten die Beiden König Heinrich VIII. in die Hände, so waren sie rettungslos verloren; Kühnheit und alle Künste der Verstellung waren nötig, wenn sie dem Despoten, gegen den sie den Hass schüren sollten, entgehen wollten. Die Instruktion,

die ihnen Ignatius mitgab, ist für alle weiteren ähnlichen Sendungen der Jesuiten das Urbild geworden: Mit Allen sollten sie in steter Rücksicht auf Stand und Würde reden, dabei selber sparsam und gemässigt mit ihren Worten, um so geneigter und geduldiger im Zuhören sein, bis es ihnen scheine, dass der Mitunterredner seine ganze Herzensgesinnung ausgedrückt habe. — Dann sollten sie eine kurze, gefällige Antwort geben, sodass dem Andern alle Gelegenheit zum Drängen abgeschnitten werde. Er verweist sie auf jenen Spruch und jenes Verhalten des Apostels Paulus Griechen und Juden gegenüber. Denn nichts erwerbe in solchem Masse Wohlgefallen wie Gleichheit des Charakters und der Bestrebungen. So sollten sie denn jeden Charakter beobachten und sich an ihn, so weit es recht und billig, anpassen, an den heftigen, den besonnenen, den würdevollen. Sie selber aber hätten jeden Zorn zu dämpfen, jede Beleidigung ruhig zu ertragen: „Wer die Menschen zur Tugend rufen will, der muss den Satan mit seinen eigenen Waffen bekämpfen, seine Künste zum Heile der Seelen brauchen, die er zu deren Verderben missbraucht. Denn der Satan beginnt auch nicht mit offenem Angriff sondern mit verstecktem; im Anfang widersprechen seine Ratschläge keinem guten Grundsatz, ja er flüstert wohl selber manches, was einen Schein des Guten hat, ein; so schleicht er sich ganz allmählich mit schlauer Heuchelei in's Vertrauen ein, bis er den arglosen, der Verstellungskunst unkundigen Menschen ganz mit seinen Schlingen umstrickt hat und den umgarnten dann für immer festhält." Nach diesem Muster sollen sich die Jesuiten verhalten. Zum Anfang sollen sie in kluger Weise loben, was sie Rechtes und Gutes bei einem, der zu gewinnen ist, sehen und die Fehler unberührt lassen; so müssten sie sich leise in seine Gunst einschleichen. Erst wenn sie diese erworben, dürften sie den Krankheiten der Seele mit den Heilmitteln nahen. „Sei der Eingang, wie er wolle, der Ausgang muss immer unser sein." Wenn sie dann die Seele erschüttert, so sollen sie doch selber Heiterkeit des Antlitzes und grösste Freundlichkeit der Rede immer bewahren. Er giebt ihnen weiter Anweisungen, wie sie sich bei öffentlichen Reden, wie bei Privatgesprächen verhalten sollen; immer sollen sie ihre Worte so einrichten, dass sie dabei bestehen können, auch wenn dieselben über kurz oder

lang in die Oeffentlichkeit kommen. Und vor Allem: Nie sollen sie ein Geschäft, das heute geschehen kann, auf den morgenden Tag aufschieben.

So ward denn die Hochschule diplomatischer Verstellungskunst und Schlagfertigkeit gleich Anfangs von Ignatius selber eröffnet! Man wird ähnliche Bestimmungen in allen seinen späteren Instruktionen vorfinden. Womöglich verband er wie bei jener ersten Mission zwei Gefährten miteinander, zur wechselseitigen Kontrole ebenso wie zu gründlicherer Beratung und zur Unterstützung ihres Ansehens. Er spricht sich hierüber in der Instruktion, die er Lainez und Nadal als Begleitern Morone's zum Augsburger Reichstag 1555 mitgab, aus: „Jeder soll des anderen Autorität auf's Höchste zu sichern streben. Wenn der Kardinal etwas fragt, so soll keiner allein entscheiden, sondern alles soll nach wechselseitiger Vereinbarung ihrer Ratschläge ausgeführt werden. So soll ein jeder dem andern die Hauptrolle, jeder dem andern seine Meinung zuschieben und sollen sie sich durch diese Gemeinsamkeit der Ehren und der Ratschläge wie mit einem Wall vereinigter Autorität verschanzen." Unter allen diplomatischen Eigenschaften schätzte Ignatius am Meisten die Kunst des Abwartens, die er selber meisterhaft zu üben wusste, und die dem, der sie versteht, die Oberhand sichert. Mit besonderer Feierlichkeit und besonders oft, so erzählt Manaräus, ermahnte er: die Seinigen müssten Fremden den Eingang des Gesprächs leicht zugestehen, sich aber den Ausgang bewahren; sie müssten den Stein des Weisen besitzen und jegliches Metall des Gespräches, das sie empfingen, in Gold verwandeln.

Derjenige Auftrag, welcher den Jesuiten am Unmittelbarsten und zugleich dauernd mit der Politik in Berührung brachte, war die Stellung als fürstlicher Beichtvater.[60]) Es war in der Gesellschaft eine starke Strömung vorhanden, wonach sie für unvereinbar mit dem Geist und den Gesetzen der Gesellschaft erklärt wurde. Ignatius bekämpfte diese Ansicht auf's Entschiedenste. Er äusserte im Gespräch seine scharfe Missbilligung[61]) und bestand auch in jedem Einzelfalle darauf, dass die Gesellschaft sich nicht mit den Schlüsseln des fürstlichen Gewissens die beste Gewähr der fürstlichen Gunst entgehen lasse. Er überliess es dabei dem Takt des Einzelnen die

Grenzlinie seiner Thätigkeit zu finden. So schrieb er i. J. 1553 an Luiz Gonzalez, als dieser das Amt des Beichtigers Johanns von Portugal verschmähen wollte: Es mache ihm zwar Ehre, dass gerade das, was andere zu einem solchen Berufe anlocke, Bedeutsamkeit und Ansehen des Amtes, ihn abschrecke; wenn aber der König ein so heiliger Mann sei, wie er ihn schildere, so sei seine Aufgabe auch gar nicht so schwer. Die Gesellschaft sei verpflichtet, dem Könige, dem sie soviel verdanke, so weit als möglich gefällig zu sein. Eines Rates in Staatsangelegenheit könne er sich enthalten und sich nur auf das Seelenheil des Königs und auf die kirchlichen Verhältnisse beschränken.[62]) Demungeachtet erschien nach Kurzem Gonzalez und seinem Genossen Miron das Amt zu weltlich und wiederum traten beide mit der Bitte es niederlegen zu dürfen, vor den General. Diesmal befahl ihnen Ignatius beim Gehorsam, es zu behalten. Er meinte: „Wenn Mitglieder der Gesellschaft zum Heile so vieler Städte und Länder sogar das Patriarchat von Aethiopien angenommen hätten, so könnten sie doch auch dieses Amt übernehmen. In ihrer Profession liege vor Allem auch die Sakramentverwaltung, und wie diese zu handhaben, deshalb verweise er sie wiederum „auf den Spruch des Apostels: Alles allen zu sein“ — sein Lieblingswort, wie wir wissen.

Dass er es selber mit diesem Amt leicht nahm, hatte er in unzweideutiger Weise schon 1549 in einem Schreiben an Polanco gezeigt, als dieser sich unmutig von der Aufgabe der Beichtvater Cosimo's I. von Toscana zu sein, und dadurch der Gesellschaft in Florenz den Boden zu bereiten abwandte: „Er habe — schreibt ihm Ignatius — in diesen Dingen mehr seinen redlichen Eifer als Klugheit und Erfahrung gezeigt, trotzdem er ihm wiederholt Weisungen habe zukommen lassen, wie er sein Verhalten einzurichten habe: „Wer solchen Herrschaften, die selber ein so gutes Beispiel geben aber immer mit grossem Scharfsinn auf der Wache stehen, um die zu unterscheiden, die ihnen günstig sind und die, welche es nicht sind, Vorschriften oder Anweisungen geben will für Reformation ihrer Gewissen oder ihres Staates ohne vorher die nötige Liebe, Kredit und Autorität bei ihnen erlangt zu haben, der wird eher alles zerstören als seinen Vorsatz erreichen.“ Polanco's Auftrag sei gewesen, sobald ihn Herzog und Bischof holen liessen, sich ganz nach

ihrem Willen zu richten, damit er um so grösseren geistlichen Nutzen beim Volke stifte; und jetzt sehe er, wohin es führe, wenn er Herzog und Herzogin selber reformieren wolle.[63])

Ignatius war der Anlass zu diesem Zerwürfnis um so unangenehmer, als gerade damals die Rede aufkam: Die Jesuiten wollten die ganze Welt beherrschen. Durch solche unbeugsame Forderungen, wie sie Polanco aufgestellt hatte, schien ihm dieser Argwohn gefördert zu werden. Die Herrschaft, welche er selber suchte, musste in ihren Mitteln leiser und behutsamer sein. Zu einer principiellen Entscheidung über die Thätigkeit der Jesuiten als fürstliche Beichtväter kam es jedoch trotz jener entschiedenen Auslassungen nicht. Erst die zweite General-Kongregation hat auf ein Gesuch des Kardinals Otto Truchsess die Zulässigkeit wenigstens für die Zeit von zwei oder drei Monaten erklärt, und kein Geringerer als Petrus Canisius hat sich noch am Ende seines Lebens 1592 entschieden gegen die Vereinbarkeit dieser Aufgabe mit der Thätigkeit der Gesellschaft erklärt. Mittlerweile hatten aber die Jesuiten sich thatsächlich im Sinne ihres Meisters als die gegebenen Personen für diese Aemter erwiesen, so dass der General Aquaviva, als er die Verfassung des Ordens endgiltig abschloss, auch eine eigene Instruktion für fürstliche Beichtväter erliess.

Eine Gesellschaft, welche die praktische Thätigkeit zum Wohl des Nächsten schlechthin als ihre Aufgabe verkündete, sah sich rasch in die Lage versetzt, auch um politische Hilfe angerufen zu werden. Hier aber war Ignatius nicht gesonnen, seine Schüler in die Bahnen eines Savonarola einlenken zu lassen. Gegen den grossen Florentiner Prediger hegte er eine entschiedene Abneigung. Während die Dominikaner sich damals eifrig bemühten, das Andenken ihres Ordensbruders zu rehabilitieren, untersagte er in einem besonderen Erlass den Seinigen das Lesen der Schriften Savonarola's: „Sie seien zwar nicht verboten, aber er sei ein zweifelhafter Mann gewesen und das Gute in ihm könne die Gesellschaft entbehren."[64]) Zwei jüngere Jesuiten waren nach Corsica berufen worden, um womöglich die zerrütteten Verhältnisse dieser unzähmbarsten aller Bevölkerungen durch religiöse Mittel in Ordnung zu bringen. Hier aber, wo alle Staatsangelegenheiten mit Blutfehden verwickelt waren, mussten schon die Sühn-

versuche einen politischen Beischmack gewinnen. Binnen kurzem waren die beiden Jesuiten hier Parteihäupter geworden, und die Gegner erhoben gegen sie leidenschaftliche Anklagen. Ignatius nahm sie zwar in Schutz, erliess aber zugleich an sie eine scharfe geheime Note, die ihre Einmischung in Staatsangelegenheiten tadelte.[65])

Er liess in der Regel nur eine Art derselben zu: die, welche im Dienste und auf Wunsch der Machthaber erfolgte, deren Vertrauen man selber zu gewinnen suchte, und die sich von der Wirksamkeit des Gesellschaft Vorteile versprachen. In diesem Sinne hatte sich der Vicekönig Juan de Vega die Jesuiten als Heilmittel für die trostlosen sozialen Zustände Siziliens verschrieben, in diesem verfolgte auch Johann von Portugal mit der Berufung Franz Xaviers neben den Zwecken der Mission solche der Politik, ja die ganze süd- und ostasiatische Bekehrungsarbeit der Jesuiten stellt sich als untermischt mit politischen Gesichtspunkten dar. Seinen Standpunkt hat Ignatius bei der schwersten theoretischen Fehde, die der Orden bei seinen Lebzeiten hat bestehen müssen, in dem Kampfe mit der Sorbonne i. J. 1555, betont. Diese hatte der Gesellschaft unter anderem vorgeworfen, sie gereiche zur Beeinträchtigung der fürstlichen Gewalt und bringe eine Beschwerung der Völker mit sich. „Ganz das Gegenteil sei der Fall", liess Ignatius Olave, den er mit der Antwort betraute, auseinandersetzen: „sie dienten den Fürsten, indem sie die Völker, so weit an ihnen liege, in ihrer Pflicht hielten, indem sie ihnen wie ihren Dienern mit der Reinigung ihrer Gewissen und in der Förderung frommer Werke hülfen. Auch beraubten sie Niemanden seiner Rechte, vielmehr bedienten sie sich sogar ihrer Privilegien nur nach Zulassung durch die Fürsten.[66]) Ignatius konnte darauf hinweisen, dass ja gerade die Fürsten überall die Gesellschaft berufen hätten, und deren Verwandte ihr beigetreten seien. Freilich konnte die Sendung nach Irland auch damals schon zeigen, dass die Wirksamkeit der Jesuiten ebenso zur Aufreizung gegen die Staatsgewalt, wo diese im Kampf mit der katholischen Kirchengewalt geraten, brauchbar sein werde.

Je mehr es sich herausstellte, dass die Ausbreitung und Festigung der Gegenreformation die Mittel der Politik bedürfe, um so mehr hat auch die Gesellschaft Jesu sich dieser bedient;

und jedes Mittel, dessen sie sich bediente, hat sie auch zu beherrschen gewusst. Hierin liegt jedoch nichts, was sie von andern Orden unterscheidet. Vielmehr bringt es die Sache mit sich, dass in Zeiten grosser kirchlich-politischer Bewegungen, immer der Orden, welcher gerade in seiner Jugendkraft steht, auch die politische Agitation in die Hand nimmt. Cluniacenser, Cistercienser, Dominikaner, Franziskaner hatten eine solche politische Vergangenheit gehabt, und ihr Wirken war nach Aussen hin eher auffallender gewesen als das der Jesuiten. Der Unterschied liegt nur darin, dass die Organisation, die Ignatius seiner Schöpfung gegeben hatte, die Fortdauer einmal ergriffener politischer Zwecke gewährleistete, und ihr dauernde politische Macht verlieh.

Ignatius für seine Person hat niemals geglaubt, dass mit Beichthören, mit Predigten über Himmelsbelohnungen und Höllenstrafen, und mit Förderung frommer Werke die Ziele der innern Mission für seine Gesellschaft erschöpft seien. Mit gespanntem Auge hat er stets die Lage der Welthändel verfolgt und abgewogen, welche Vorteile sie für die Herstellung der kirchlichen Autorität gewährten. Eine besondere Sympathie für einen der katholischen Staaten hat er dabei nicht kundgegeben, im Grunde seiner Seele haben, aber immer die spanischen Sympathien geschlummert. Als alter Soldat hat er für den Türkenkrieg hochfliegende und scharf durchdachte Pläne entworfen, als Diplomat hat er seiner Gesellschaft als Leitfaden noch mehr für die Zukunft als für die unmittelbare Gegenwart jenes vorher erwähnte Programm der Gegenreformation für Deutschland gegeben. Man mag Angesichts solcher Leistungen den politischen Sinn vielleicht sogar als das hervorragendste unter seinen Talenten bezeichnen.

Schon die notwendige Verflechtung der Politik mit der Heidenmission bewirkte, dass ähnliche Eigenschaften hier wie dort nötig waren: die gleiche Gewandtheit, sich in alle Umstände zu finden, die gleiche Klugheit, sich zuerst Vertrauen dann Glauben zu erwerben, dieselbe Unerschrockenheit beständig drohenden Gefahren gegenüber, dieselbe Verwegenheit, immer auf den Kern der Sache loszugehen, nicht behaglich ein kleines Feld anzubauen und zu begiessen, sondern zunächst die Herrschaft festzustellen und dann ihre Ausbildung der allmählichen

Gewohnheit zu überlassen. Das Verdienst, Grundsätze und Methoden für die Heidenmission ausgebildet zu haben entfällt wesentlich auf Franz Xavier: aber auch hier war es Ignatius Grundsatz, dass alle Fäden zu Rom in der Hand des Generals zusammenlaufen sollten. Die wechselseitigen Berichte, durch welche die Verbindung aufrecht erhalten wurde, waren gerade hier von besonderer Wichtigkeit. Kein Jesuit hat so regelmässige und so detaillierte Berichte nach Rom gesandt als gerade der, welcher am Weitesten entfernt war, Franz Xavier. Aber Ignatius forderte nicht nur, er gab auch. Jede Judenbekehrung in Rom, alle erbaulichen Umstände, unter denen sie vor sich gegangen, wurden alsbald bis nach Indien berichtet. Andere Missionsgebiete, deren Verhältnisse er selber genauer glaubte übersehen zu können, hat Ignatius von Rom aus unmittelbar zu leiten gesucht. Namentlich für Aethiopien — wir dürfen auch dieses als Missionsgebiet bezeichnen, wenn es sich hier gleich um Gewinnung einer schismatischen Kirche handelte —, hat er persönlich gewirkt. Die einzige ausführliche dogmatische Auseinandersetzung, die er geschrieben, ist bestimmt, die Abessynier von der Notwendigkeit des päpstlichen Primates zu überzeugen.

In dieser Weise entfaltete sich sofort mit dem Entstehen des Ordens seine Thätigkeit. Was der Gesellschaft Jesu oft als Wahlspruch gedient hat: die ganze Erde in den Bereich ihrer Arbeiten zu ziehen, das „omnia solis habet“, das vertrat sie von dem Augenblicke an, da ihr freie Hand gelassen, da sie als Glied der Kirche anerkannt worden war. Nur ein Arbeitsfeld, das in der Folgezeit gerade das wichtigste werden sollte, auf das die Gesellschaft bis heute den grössten Eifer verwendet, war noch nicht in Besitz genommen: der höhere Unterricht. Zu ihm wurde Ignatius weniger durch eigenen Entschluss, durch ursprüngliche Absicht, als vielmehr durch die Macht der Umstände gedrängt.

Zwar hatten sich die Gefährten bei der konstituirenden Versammlung auch zur Religionslehre — wie wir uns erinnern, gegen den Widerspruch Bobadilla's — verpflichtet; aber diese war noch sehr einfach gedacht: Die schlichtesten Begriffe des Glaubens, oder, wenn es nach Ignatius ging, eher die der Frömmigkeit, sollten Kindern und Unkundigen beigebracht

werden. Bei einem Jesuiten des 17. Jahrhunderts[67]) haben sich Reste einer eigenhändigen Aufzeichnung Loyola's über die christliche Lehre als Leitfaden bei solchen Uebungen erhalten. Man sieht auch aus ihnen, dass Ignatius in den ersten Jahren seiner römischen Wirksamkeit noch ganz auf den Boden der spanischen Mystik stand. Die Dogmen werden bei Seite gelassen, hingegen die Heilsmittel der Kirche eingehender behandelt. Als die Hauptsache aber erscheint ihm wie jedem Alumbrado, die mystische Gesinnung selbst bei Kindern und Bauern zu erwecken. Darum preist er „Die Liebe, die in der Seele glüht und Kraft zu allen Werken giebt". „Eine solche Seele erprobt Frieden und Fröhlichkeit in sich, und wie eine Königin ragt sie empor und immer bleibt sie über alles erhaben, was ihr auch zuwiderstreitet oder ihr schmeichelt". So ist ihm denn die Vollendung des Daseins: Gott mit allen Kräften des Geistes zu lieben, und hierzu empfiehlt er wieder wie in den Exercitien die dreifache Uebung der Geisteskräfte: des Gedächtnisses, des Intellektes, des Willens. Es ist ersichtlich, dass man mit diesen zarten Früchten einer verfeinerten religiösen Spekulation gerade den Zweck nicht erreichen konnte, den sich Ignatius vorsetzte. Das Schriftchen ist kaum jemals in Anwendung gekommen; wie ganz anders hat dann Petrus Canisius diese Aufgabe erfasst, als sich in Deutschland die Nothwendigkeit herausstellte, auch das katholische Volk mit dem Inhalt seines Glaubens bekannt zu machen!

Jene ältere Religionslehre war mehr eine Zugabe zur Predigt als ein beständiger Unterricht; sie sollte wie diese auch von einem wandernden Geistlichen ausgeübt werden können. Im Jahre 1543 liess Ignatius von einer Congregation der gerade in Rom anwesenden Professen eine Ordnung derselben beschliessen: Jedes Mitglied solle im Jahre 40 Tage auf diese Thätigkeit verwenden.[68]) Sie ist wieder überflüssig geworden, sobald sich die Gesellschaft höhere Schulziele steckte. Um wirkliche Schulen zu gründen und zu leiten genügte eine solche ambulatorische Behandlung der Seelen nicht; hierzu bedurfte es einer dauernden Wirksamkeit an Ort und Stelle. Vor der Uebernahme solcher Pflichten schreckte Ignatius aber einstweilen noch zurück.

Es war das eigene Bedürfnis der Gesellschaft, das hier

Wandel schaffte: Sie musste die Ausbildung ihrer Leute auch selber in die Hand nehmen. Nur ungern entschloss sich Ignatius ältere Männer aufzunehmen; selbst an einigen seiner frühesten Genossen hatten er und sein Nachfolger die Erfahrung zu machen, dass sie den Geist des Institutes, wie er sich völlig eben erst in der Thätigkeit entwickelt hatte, nicht mehr in sich aufgenommen, dass sie „Gäste in der Gesellschaft" geblieben waren. Wo er eine Ausnahme machte, da mussten es schon bedeutende Personen sein, welche alle Grundsätze der Gesellschaft rasch zu durchdenken und sich bedingungslos zu eigen zu machen verstanden. Solche sind dann freilich auch seine besten Helfer und Werkzeuge gewesen, wie er z. B. Torres schon nach einem knappen Jahre Probationszeit mit dem wichtigsten Amte, dem der Visitation des Ordens, betraute.[69]) Für gewöhnlich aber brauchte er junge Leute; denn zu einer Wirksamkeit, wie sie dem Jesuiten bestimmt war, musste der ganze Mensch von Grund auf erzogen werden. Bei manchem Aussenstehenden erregte es Anstoss, dass man keine Grauköpfe sondern fast nur Jünglinge in der Gesellschaft sah. Das tadelte Kaiser Karl V. vor Allem in seinen Unterhaltungen mit Franz Borgia in San Yuste, und erhielt die prompte Antwort: „Von einer jungen Mutter kann man keine alten Söhne verlangen." Wohl waren schon die geistlichen Uebungen die wirksamste Pädagogik; sie bereiteten den Charakter und das Empfindungsleben in der nötigen Weise zu, aber die Gesellschaft musste, um ihren Aufgaben gerecht zu werden, eine Vereinigung von völlig durchgebildeten Theologen sein.

Hierzu bedurfte sie eines genau geregelten Studienganges. Ignatius liess nie etwas an dieser Forderung nach. Selbst wenn einflussreiche Mitglieder begehrten, sofort Theologie zu studieren, um möglichst bald zum Predigen zu gelangen, hielt er unverbrüchlich an der Forderung eines philosophischen Trienniums fest, mochte das manchem auch als Zeitvergeudung erscheinen.[70]) Deshalb waren zur Erziehung junger Jesuiten schon im ersten Statutenentwurf Collegien geplant worden und bald darauf hatte man in Coimbra die erste solche Anstalt eröffnet. Sie sollten an den Universitäten errichtet werden, die sich ja allerwärts aus Collegien zusammensetzten, und so dem Organismus derselben ein neues Glied hinzufügen. Wo man

noch kein eigenes Colleg gründen konnte, blieben die Scholaren der Gesellschaft gerade so wie einst Ignatius und seine Gefährten in einer freien Studentenverbindung vereinigt; so war es in Paris, in Löwen, in Köln, in Salamanca, also beinahe an allen Universitäten, die einstweilen für Ignatius als die wichtigsten gelten mussten, der Fall. Auch scheint es, als ob er auf diese ursprüngliche Art der Vereinigung noch längere Zeit Wert gelegt hätte: Wenn der Scholar der Gesellschaft mitten unter den übrigen Studenten stehen bleibt, so kann er auf diese in einem günstigen Sinne Einfluss üben. Namentlich die Briefe nach Löwen und Köln betonen diese Seite der Thätigkeit, durch welche schon der junge Jesuit eine Vorschule späterer Erfolge durchmachte. Petrus Canisius dankt wohl im Namen des Ignatius dem Kanzler der Universität Löwen ausdrücklich für die Gunst, die er der Verbindung zukommen lasse, der er regelmässig seine besten Schüler zugewiesen habe.[71]) Doch findet sich auch ein Tadel vor, den Ignatius dem Vorsteher dieser Verbindung Adrian Adriansen erteilte, weil er auch andere Studenten, die nicht das Gelübde eines Scholaren der Gesellschaft abgelegt hatten, in diese aufnehme.

Jedoch erwies sich gerade diese lockere Art der Verbindung auf die Dauer als ungeeignet, um den Jesuiten die richtige Erziehung zu geben. Jener Brief des Canisius schliesst doch mit der Bitte an den Kanzler, die Schüler nach Rom zu senden, damit man dort ihre Ausbildung vollenden könnte. Mit der Zeit, und nicht ohne einige Kämpfe, zog man überall die Scholaren in Collegien unter der strengen Leitung eines Rektors zusammen. Gemeinsame Wohnung zum Zwecke wechselseitiger Uebung hatte Ignatius wenigstens auch früher, wo es irgend möglich sei, schon verlangt. In diesen Collegien wurden ursprünglich nicht die Studien selber betrieben. Sie waren Lebensvereinigungen, keine Lehranstalten. Dieser Mangel hatte bisweilen zur Folge, dass ganz gegen Ignatius Absicht die Werke der Entsagung einen ungebührlich breiten Platz neben den Uebungen der Wissenschaft einnahmen. Zumal in Portugal war dies der Fall; und noch bei Ignatius Tode war die Mehrzahl der Collegien auf der spanischen Halbinsel ohne eigene Schuleinrichtungen.

Wenn nun die Scholaren, die sich unter einander so eng

verbunden wussten, in die Hörsäle der Universitäten gingen, dann fühlten sie sich selber bereits fremd in diesen, und argwöhnisch wurden sie auch von den andern Hörern betrachtet. Noch galt bisher Ignatius die Lehrmethode von Paris als die einzig musterhafte; auch meinte er: die Sitten der dortigen Studenten seien denen an anderen Hochschulen vorzuziehen. Hierher sandte er Jahr aus Jahr ein die begabtesten unter seinen jüngeren Anhängern. Ohne dass es zur Stiftung eines besonderen Collegs gekommen wäre, lebten diese doch in der Weise eines solchen. Peter Faber beglückwünschte sie, weil sie unter guter Leitung jetzt alle Missgriffe vermeiden könnten, die einst sie, die Aelteren, gemacht hätten; jene selber aber waren durchaus anderer Meinung. Heftig beklagte sich ihr Oberhaupt Viole bei Ignatius, dass sie hier ihre Zeit verlören; er frug an, ob sie dies noch weiter thun sollten; sie wollten es ja gerne, wenn es der Gehorsam geböte. In einem meisterhaften Briefe verwies ihm Ignatius eine solche Auffassung des Gehorsams und zeigte ihm, wie er einen durchaus rationellen Lehrplan vorgeschrieben habe; aber es entging ihm sicherlich nicht, dass er besser thun würde, jenen Beschwerden den Boden zu entziehen und die Ausbildung der Jesuiten ausschliesslich in die eigene Hand zu nehmen. Gross war der Schritt nicht einmal; denn von Anfang an wurden in den Collegien Repetitorien gehalten.

Sobald man aber erst einmal bis hierher gelangt war, ergab sich alles weitere von selbst. Sollte man diesen ganzen umständlichen Apparat nur für den Selbstgebrauch des Ordens einrichten? Das konnte für eine Gesellschaft, die mit ihren Kräften so haushälterisch war, nicht die Absicht sein. Der Geschichtschreiber des Ordens, Orlandinus, drückt den Gedanken dahin aus: Die Caritas, die werkthätige Liebe gegen die Mitmenschen, habe als das oberste Gesetz des Ordens die Erweiterung der Lehrthätigkeit auch auf Auswärtige gefordert.

Der entscheidende Anstoss dazu, dass dies geschah, kam wiederum aus Spanien. Schon war der Herzog von Gandia, Franz Borgia, später der zweite Nachfolger des Ignatius als General, völlig gewonnen für die Zwecke des Ordens, noch ehe er in denselben eintrat. In seinem Herzogtum wollte er ihm am liebsten die ganze geistliche Verwaltung übertragen,

und Ignatius hatte nur immer abzuwehren, dass er hierin nicht zu viel thue. Eines aber setzte Franz Borgia i. J. 1547 durch, dass, nachdem schon ein Colleg in Gandia errichtet war, dieses auch die Fürsorge für die ebendort bestehende Universität übernehmen solle.

Auch hier war es eine Art Missionsrolle, die der Herzog den Jesuiten zudachte. Die Mehrzahl und die fleissigsten seiner Unterthanen waren halbbekehrte Moriscos. Er wünschte, dass der neue Missionsorden der Erzieher seiner Unterthanen würde; so fasste er die Universität auf, und seine Lieblingsstiftung an ihr war ein Seminar, das aus jungen Moriscos selber Priester, die wieder unter ihren Stammesgenossen wirken sollten, erzog.[72])

Ehe Ignatius auf den Antrag Borgia's einging, hatte er doch mancherlei Bedenken. Noch einmal taucht bei der Frage jenes Seminars der Einwurf auf, den er bisher sich und anderen stets gemacht hatte: „Die Gesellschaft darf sich an keine feste Thätigkeit binden"; dann verschwindet er für immer. Leicht kam er auch mit der anderen Frage zu Stande, wie es mit dem erblichen Protektorat der Herzöge über die Universität zu halten sei,[73]) ohne dass die Selbständigkeit der Gesellschaft beeinträchtigt werde. Von principieller Wichtigkeit aber war ein weiterer Punkt: Soll die Universität Freiheiten und Exemtionen von geistlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit geniessen? Ignatius meinte: Unzweifelhaft lockten solche Vorrechte viele Studenten an; aber die Gesellschaft würde auch durch solche Rechte und die mit ihnen verbundenen Pflichten in ärgerliche Streitigkeiten aller Art verwickelt werden. Er lehnte ab. Sein wahrer Grund war doch, dass er der halbrepublikanischen Verfassung mittelalterlicher Universitäten von vornherein aus dem Wege gehen wollte. In dem Briefe, den er jetzt an die studierende Jugend in Gandia schrieb, hat er nur sein Lieblingsthema, den Gehorsam, behandelt; er wendet es diesmal auf die Verhältnisse der Lehranstalten an, die er in das Gefüge der Gesellschaft einordnen will.[74]) Auch dem Ehrgeiz der Studenten weiss er ein Ziel zu setzen: „Um Andere zu beherrschen und um zu verstehen, wie sie zu leiten, muss man zuerst ein völliger Meister in der Kunst des Gehorchens sein". So ist es denn eine monarchische Verfassung, für welche er die an Selbstverwaltung gewöhnten Studenten zu begeistern

sucht. Wenn er sie trotzdem aufforderte, sich ihren Rektor selber zu wählen, so war das eine Anpassung an das Hergebrachte, ein vorläufiger Versuch.

Es war nur eine kleine Provinzialuniversität, welche die Jesuiten hiermit übernahmen: drei Lektoren der Grammatik und Litteratur, ebensoviele für die anderen Fächer der Artisten-Fakultät und zwei für scholastische und positive Theologie schienen zu genügen. „Klein wolle man anfangen, auch bei den Universitäten" schrieb Ignatius, wie die Gesellschaft bei ihren geistlichen Feldzügen, wenn sie zuerst in ein Land komme, pflege, um dann zu wachsen und auf grössere Aufgaben ihre Wirksamkeit auszudehnen. Der Uebergang zu der wichtigsten Thätigkeit des Ordens war vollzogen. Dieser Keim, das wusste man, war entwicklungsfähig. Freilich die Universität Gandia selber war dies weniger. Sie wollte nicht recht gedeihen; man kann nicht einmal sagen, dass sich in ihr zuerst das Lehrsystem des Ordens erprobt habe.

Weit bedeutsamer war in dieser Beziehung ein Auftrag, den Ignatius im Jahre darauf übernahm. Wir haben die Bedeutung der Sendung nach Sizilien schon wiederholt berührt; hier in Messina wollte Ignatius das Mustercolleg, das erste Probestück für alle späteren schaffen. Wir besitzen noch die Briefe, die damals Petrus Canisius nach Köln sandte,[75]) sie gewähren ein anschaulicheres Bild als selbst diejenigen, welche Ignatius in dieser Angelegenheit schrieb. Die Stadt Messina hatte auf Veranlassung des Vicekönigs dem neuen Orden ebenso ihre Universität zu Füssen gelegt wie Franz Borgia die seinige. Hier handelte es sich darum, eine vollbesetzte Hochschule einzurichten, die mit einem grossen Jesuitencolleg verbunden sein sollte; auch Medicin und Recht, deren Lehre späterhin Ignatius als Beschäftigungen des Ordens ablehnte, waren damals vorgesehen. Hier war aber auch die Frage des Patronates wichtiger als in Gandia. Ignatius bemühte sich dem Vicekönig Juan de Vega klar zu machen, dass sich diese Universität unmöglich in eine Abhängigkeit von den wechselnden Parteien der Stadt begeben könne. In der That ist später die Anstalt an dieser Klippe gescheitert; einstweilen aber waren die Aussichten glänzend, und Ignatius säumte nicht auf den Vorschlag einzugehen. Das Collegium fand man schon fertig vor, es war

nicht nur für die zehn, welche Ignatius schickte, sondern für 30 Professoren erbaut; für eine Bibliothek bewilligte die Stadt sofort eine reichliche Spende. Sie gab aber mehr: ein vollständiges Schulmonopol. Canisius jubelt: „Es ist beschlossen und durch öffentliche Verkündigung bekannt gemacht worden, dass Niemand die Jugend unterrichten soll, deren Lehre uns ganz und gar allein übertragen worden ist". Sie säumten nicht, so weitschichtig alle anderen Aufgaben auch waren, von diesem Wirkungsfelde Besitz zu ergreifen. Da es einstweilen mit der Einrichtung der höheren Universitätsstudien noch gute Weile hatte, warfen sie sich voll Eifers auf die Artistenkurse, auf den vorbereitenden Gymnasialunterricht; der ja damals erst selten von dem der Universitäten getrennt war. Canisius rühmt, wie auch die Gelehrtesten unter ihnen sich nicht scheuen, den grammatischen Unterricht auf der Unterstufe zu übernehmen, während sie mit den Vorgeschritteneren zugleich Ethik und Theologie behandelten. Der Franzose Frusius brachte die ganze Unterrichtsweise gleichsam als Programm in ein Gedicht und unternahm alsdann eine metrische Bearbeitung der Imitatio Christi zum Schulgebrauch. Den Disputationen, den grossen gelehrten Schaustellungen, die man alsbald eröffnete und ohne Unterlass mit Eifer fortsetzte, wohnte der Vicekönig bis zum Schluss bei, wie er auch persönlich das Colleg inspicierte bis hinein in die Küche. Binnen Kurzem war die ganze Schuleinrichtung einschliesslich eines theologischen Kursus, der zwar einstweilen nur eine exegetische und eine dogmatische Vorlesung enthielt, vollendet. Canisius konnte voll Stolz den eingehenden Plan der Musterschule mitteilen. Während aus Gandia, das sich nur kümmerlich hielt, erst in einem späteren Jahresbericht bemerkt wird: „Die auswärtigen Schüler nähern sich, soweit dies bei ihnen möglich ist, unseren Sitten" (1551), gelang in Messina auch diese Umwandlung im Sturm. Täglicher Gottesdienst in der eigenen Kirche, gleichmässig wiederholte Beichte, ausser den gewöhnlichen Predigten eine fortlaufende praktische Erläuterung der Episteln Pauli, wurden sofort eingeführt. Jede Klasse erhielt ihren eigenen Vorleser für die Christenlehre. Vierzehn Schüler meldeten sich alsbald zu den Exercitia spiritualia, mehrere wünschten als Novizen beizutreten.

Hätte noch etwas gefehlt, um Ignatius von der Notwend keit zu überzeugen, dauernd seinem Orden die höhere Le thätigkeit zu sichern, diese Erfolge hätten ihn dazu beweg müssen. Auch weiterhin hielt er zwar als Grundsatz fest, da die Collegien in erster Reihe für das Bedürfnis des Ordens seien; aber mit immer grösserem Eifer ging er auf den G danken ein, dass die Gesellschaft ein Schulorden werden müs wenn sie ihre Grundlagen auf's Festeste legen wollte. „Er kannte", sagt sein Geschichtschreiber, indem er diesen Wend punkt der Ordensthätigkeit charakterisiert, „dass er sich die Jugend wenden müsse, weil das gereifte Alter doch schw lich den einmal eingeschlagenen Weg verlassen würde, u weil die göttliche Kraft überhaupt in fertigen, den irdisch Sorgen zugewandten Geistern nicht so leicht Eingang fin als in zarten und weichen Gemütern". Darum habe er ge wie alle grossen Philosophen, für die die Erziehung immer e der wichtigsten Fragen gewesen sei.

Im Erziehungswesen vor Allem war es jetzt für den ce tralisierten Orden nötig, eine Centralstelle zu haben. Nur Rom konnte diese sein. Wieder war es Franz Borgia, der reitwillig das nötige Geld gab, als er, nun schon selber Jes nach Rom kam. Das Vorbild von Messina sollte massgeb für die neue Gründung sein, schrieb Polanco nach Köln. Bestätigung des Planes durch den Papst werde auf kei Wiederstand stossen. So ward i. J. 1550 das Collegium manum gegründet, und in ihm unter Ignatius Augen entwick sich rasch der ganze Lehrplan, der Altes und Neues zu ein originellen Ganzen verschmolz. Fortan nehmen in den richten aus Rom die Erfolge dieser Anstalt den ersten P ein. Das „Colegio Borja de Jesus" war auch jetzt Erziehu anstalt der Jesuiten und öffentliche Unterrichtsanstalt zugle Ignatius weiss in seinem ersten Rundschreiben bereits die F schritte der Schüler zu rühmen; er schreibt sie der Stre zu, mit der er unnachsichtig einen jeden, der solche nicht zuweisen habe, sofort entlasse! Die Externen drängten zu. Schon nach zwei Jahren zählte man 250 derselben, darauf 300. Freilich, auch mancher Argwohn erhob sich. N alle wollten an die Uneigennützigkeit der Väter glauben, einmal entstand unter den römischen Müttern eine Art Pa

Sie drängten weinend und schreiend in das Collegium, in der Angst, man fange ihnen ihre Kinder weg, um sie geistlich zu machen. Berechtigter war die Eifersucht der weltlichen Lehrer; sie sahen scheel auf diese neu erweckte Klosterschule, die sich mit ihren Errungenschaften herausputzte. Aber die Glanzzeit des römischen Humanismus war längst vorüber; der Brodneid spielte hier eine weit grössere Rolle als der wissenschaftliche Gegensatz; denn sie, die doch schliesslich von ihrer Profession leben mussten, sahen sich von den Jesuiten völlig aus dem Felde geschlagen, die den höheren Unterricht als ein unentgeltliches Werk der Caritas betrachteten, kein Schulgeld erhoben und sich trotzdem aus den besten Gesellschaftsschichten ihre Schüler sammelten. In ihrer Rat- und Haltlosigkeit wussten die Schulmeister nichts Besseres zu thun, als mit ihren Buben das Jesuitenkolleg zu stürmen. Sie hausten übel darin, zertrümmerten Tische und Bänke, sonst hatte es weiter keinen Zweck, und für Ignatius waren solche Auftritte nur günstig. Bald wurde der humanistische Kursus durch einen theologischen ergänzt. Im Todesjahre Loyola's lehrten acht Professoren die „drei Sprachen", vier weitere die übrigen Artes, ein besonderer die Mathematik. Dazu traten die Theologen. Ignatius rühmte sich, dass die römische Universität der Sapienza im Vergleich mit der seinigen nichts schiene — sie ist später bekanntlich den Jesuiten völlig anheimgefallen —, er hob hervor, dass durch diese Neubelebung kirchlicher Unterrichtsweise und Wissenschaft, wie er sie hier leistete, Geistliche und Laien in Rom zum höchsten Eifer angespornt würden. Sein Glück führte ihm auch das organisatorische pädagogische Talent zu, dessen er hierbei bedurfte. Im Jahre 1552 trat Olavius bei, einer der angesehensten Theologen von Paris, den Karl V. bereits als einen seiner Vertreter zum Tridentiner Konzil gesandt hatte.[76]) Dort hatte er Lainez und Salmeron zu Kollegen gehabt und war von ihnen gewonnen worden. Nach kürzester Vorbereitungszeit machte ihn Ignatius zum Rektor des Collegium Romanum, eine Stellung, die er bis zu seinem Tode bekleidete. Wir haben unzweifelhaft in ihm den eigentlichen Ausbildner der Lehrmethode zu sehen.

Einen dreifachen Zweck — so schrieb Ignatius damals in einer abschliessenden Betrachtung an Franz Borgia — verfolge

dieses Collegium:[77]) Zunächst müsse in Rom das Haupthaus der Gesellschaft sein, worin sie die Formen erprobe, in denen ähnliche Collegien und Studienanstalten, deren Besorgung ihr übertragen sei, sich zu bewegen hätten; von hier gingen die Vorschriften wie die Bücher für die Universitäten aus. Sodann gebe es in der Gesellschaft selber Leute von grossem Talent, die ihre Studien in Folge der unpraktischen, langwierigen Methode der fremden Universitäten nicht zu Ende geführt hätten; hier sollten sie das Brauchbare schneller lernen und nachholen. Endlich solle die Anstalt die Quelle für die anderen Collegien sein, wie sich denn in der That bereits die meisten von ihr abgezweigt hätten.

Demgemäss versandte Ignatius die Thesen, die Olave bei der ersten feierlichen Disputation verteidigte, überall hin als Programmschrift; er erliess nach dem römischen Muster für die Collegien vorläufige Bestimmungen, wie es mit den auswärtigen Schülern zu halten sei,[78]) rückte überhaupt in seinen Rundschreiben die Angelegenheiten der Centralanstalt fortan in den Vordergrund. Nach Spanien gab er Araoz die Weisung, die in Rom gebräuchliche Lehrart einzuführen und namentlich auf gründliche Behandlung der humanistischen Fächer zu sehen. In jenen Collegien, die keiner Universität verbunden seien, erwartete er hierbei keine Schwierigkeiten; aber auch in den anderen, zu Salamannca, Alcala, Valencia, Coimbra hoffte er durchzudringen.[79]) Nach Portugal sandte er Nadal als erfahrendsten Organisator des Schulwesens und setzte König Johann selber auseinander, wie notwendig gerade zum Behuf der inneren Mission die Umwandlung der Collegien in Lehranstalten sei.[79a]) Er spannte alle Mittel der Agitation an: in Bologna, der alten Universitätsstadt, liess er i. J. 1552 Broët einen ganzen Predigtcyklus über die Erziehung der Jugend und die Absicht der Gesellschaft bei derselben halten.[80]) Man kann sagen, dass in den Ländern nördlich der Alpen die Gesellschaft Jesu überhaupt erst als Schulorden ihren dauernden Einzug gehalten hat. Hierin lag, weit mehr als in aller gelegentlichen anregenden Thätigkeit, das Neue, was sie zu bieten vermochte, und gerade das, was man überall bedurfte.

Von dem Collegium Romanum begann jener Hauptfeldzug des kriegerischen Ordens, der ihn in den katholischen Ländern

zum völligen Siege führen sollte: der Kampf um die Schule. Ignatius wusste fortan, dass hier die Hauptstärke seines Ordens ruhe. Schon 1551 schrieb er an einen neapolitanischen Grossen, den Herzog von Monte Leone:[81] „der Nutzen, den die Gesellschaft stifte, beruhe viel weniger auf den Predigten als auf dem guten Beispiel, das in den Collegien gegeben werde, und auf den Eifer, mit dem man hier ohne einen Schein von Habgier die Seelen in Wissenschaft und Tugend fördere. Diese wissenschaftlichen Vorlesungen und Uebungen leiteten die Jugend nicht nur zur weltlichen Gelehrsamkeit an, sondern auch zum Verständnis der dem Christen wissenswürdigen Dinge, ebenso zu häufigem Beichten, zu täglichem Hören der Messe, wöchentlichem der Predigt. So mache man der Jugend die Tugend beliebt, ziehe vermittelst der Söhne auch die Eltern zur Frömmigkeit und wandle so allmählich das Leben zum Guten um, gediegener als durch Predigten. — Der Weg der Demut ist anzufangen ohne viel Aufhebens, aber von Tag zu Tag ist vorwärts zu schreiten."

Die einheitliche Organisation des Schulwesens nach dem Muster des Collegium Romanum verhinderte nicht, dass Ignatius, wo es ihm besondere Verhältnisse nötig zu machen schienen, auch Anstalten mit besonderen Zwecken gründete. König Johann von Portugal hegte den Wunsch, dass das Colleg zu Coimbra auch ein eigenes Pensionat für junge Leute verwalte; nicht grade gerne ging Ignatius auf den Gedanken ein, der sich doch für die zukünftige Zeit sehr fruchtbar erwies.[82] Hier handelte es sich um junge Leute aus guten Familien; näher lag es, solche Pensionate als Seminarien zu Missionszwecken zu stiften. Schon 1548[83] war Ignatius von einem griechisch-unirten Bischof der Plan nahe gelegt worden, eine Erziehungsanstalt für junge Griechen zu gründen, um so die völlige Wiedervereinigung der beiden Kirchen zu betreiben. Ignatius versprach Beihilfe: es sollte nur erst einmal ein Dutzend Zöglinge beschafft werden. Sonst schien es ihm freilich schwieriger, diese heraus als die Griechen herein zu bringen, und noch zog er die Wirksamkeit an Ort und Stelle vor. Auch in Gandia hatte ja Franz Borgia ursprünglich die Absicht, junge Moriskos ausbilden zu lassen zu gleichem Zwecke. Auch das hatte wenig Erfolg. Um so mehr[84] blühte die Missionsanstalt in Coimbra. Sie war mit dem Waisenhause

verbunden, dessen Leitung die Gesellschaft ebenfalls dauernd übernommen hatte. Die begabtesten Knaben wurden von hier, nachdem sie soweit ausgebildet waren, dass sie schon etwas predigen konnten, abteilungsweise nach Indien gesandt, um dort für die Collegien zur Jugenderziehung den Grundstock zu bilden. Es liegt hier gewissermassen der Keim zum Collegium de propaganda fide vor, den freilich erst eine spätere Zeit grossgezogen hat.

Unter diesen speciellen Anstalten hat keine eine so grosse Bedeutung erlangt wie jene, welche zur Wiedergewinnung Deutschlands bestimmt war: das Collegium Germanicum. Für die Jugenderziehung eines unentwegt katholischen Volkes reichten das Collegium Romanum und seine Tochteranstalten aus; für die ketzerischen Länder bedurfte man neben ihnen noch etwas anderes. Wir werden weiterhin Gründung, Ausbreitung und Einfluss dieser letzten unter den bedeutsamen Veranstaltungen Loyala's kennen lernen. Mit ihr konnte einstweilen der Kreis der Unterrichtsanstalten der Gesellschaft als abgeschlossen gelten. Sie hatte in der That im Laufe weniger Jahre das ganze Gebiet der Erziehung von der Kinderlehre bis zur Universität in Besitz genommen; es konnte nur die Frage sein, wie sie diese ungeheure Aufgabe in der Zukunft bewältigen und dadurch ihre Herrschaft über die Geister gründen werde. —

Um dies zu vermögen hatte der Orden mit sich selber eine Umwandlung vornehmen müssen. Wir kennen sie bereits: Ignatius hatte mit dem Grundsatz gebrochen, dass der Jesuit keine Verpflichtung übernehmen solle, die ihn dauernd binde. Mit dem Ausdruck, dass die Erziehung des eigenen Nachwuchses erster Zweck der Jesuitenschule sei, war das Zugeständnis einer Veränderung nur leicht verschleiert. Trotzdem konnte er für die vollberechtigten Mitglieder der Gesellschaft, die Professen, keine Aenderung treffen. Deshalb ersann er eine eigene neue Klasse, die bisher kein anderer Orden besass: die geistlichen Coadjutoren. Für die Professen, erklärte er, sei eine so vielseitige Bildung notwendig — namentlich auch eine vollkommene Beherrschung der Theologie — um ihrem Berufe zu genügen, dass man für viele Aufgaben mit einer weniger eingehenden sich begnügen könne. Er zielte hiermit natürlich

auf die Schule, für welche die humanistischen Fächer und die Mathematik wichtiger waren als theologische Kenntnisse. Für die Schulzwecke bedurfte man auch rasch einer grösseren Anzahl zuverlässiger Kräfte. Mit der Aufnahme der Professen ging Ignatius aus guten Gründen sehr langsam vor. Hier aber fielen die Bedenklichkeiten weg. Die Coadjutoren sollten nur die einfachen drei Gelübde ablegen, so dass auch ihre Entlassung aus dem Orden, wenn sie sich als unbrauchbar erwiesen, keine grossen Schwierigkeiten hatte; jedoch der Gehorsam gegen die Oberen galt für sie nicht weniger streng als für die Professen. Der Papst gab einstweilen nur für zwanzig Coadjutoren, die mit den Rechten der bisherigen Mitglieder ausgestattet sein sollten, seine Zustimmung —, eine lästige Fessel, die Ignatius alsbald (1547) durch Borgia's Vermittelung abzustreifen suchte.[85]) Auch die älteren Scholaren konnten, was sehr häufig geschah, in der Lehrthätigkeit ebenso wie zur Predigtaushilfe verwendet werden; denn auch das ist eine Eigenheit der Gesellschaft Jesu, die ja selber ursprünglich eine Studentenverbindung gewesen war, dass in ihr auch diejenigen, welche sozusagen im Vorbereitungsdienste standen, bereits wirkliche Mitglieder der Gesellschaft sind. Noch kurz vor seinem Tode hat Ignatius in einem nach Paris gerichteten Schreiben eingeschärft: Es gehe nicht an, ein Colleg nur aus Magistern und Priestern zu bilden; es müssten immer Scholaren, als eine Art Hilfsvorrat vorhanden sein.[86]) Noch vor der Zulassung fällt das einjährige oder anderthalbjährige — später zweijährige — Noviziat, die Probation, welche in der Regel im eigenen Probationshause abgelegt wurde. Der „scholasticus formatus" hingegen ist keineswegs Novize.

Hiermit war äusserlich der Aufbau der Gesellschaft Jesu vollendet; aber es fragt sich, ob ihr nicht noch andere Mitglieder angehörten, auf deren Dienste sie nicht verzichten mochte, die sie mit dem gleichen Bande des Gehorsams an sich knüpfte, die man aber im übrigen als Jesuiten offen zu bezeichnen Bedenken trug. Die Vorteile, welche solche geheime Jesuiten in anderen Lebensstellungen der Gesellschaft verschaffen konnten, sind einleuchtend. Frühzeitig ist von den Gegnern der Jesuiten die Existenz einer solchen eigenen Klasse behauptet worden, und ist ein Hauptargument für die Gefährlichkeit des Ordens

gewesen. Zuerst hat i. J. 1564 Pasquier die Beschuldigung erhoben, dass zufolge geheimer Bestimmungen alle Arten von Personen, Laien wie Priester, Verheiratete wie Unverheiratete der Gesellschaft angehören könnten, ohne aus ihren gewöhnlichen Lebensverhältnissen auszuscheiden; Hugo Grotius hat sie wiederholt, und in der ganzen ausgedehnten Jesuitenpolemik hat sie ihre Rolle gespielt, ohne dass man sich je die Mühe gegeben hätte, positive Beweise dafür zu erbringen. Die zeitweise epidemisch werdende Jesuitenfurcht hat sich vornehmlich gegen diese Geargwohnten, Niegesehenen gerichtet; Pierre Bayle, der seinen skeptischen Spott über diese Angst und über das unkritische Verhalten, das den Jesuiten wie Catilina jedes Verbrechen deshalb zuschreibe, weil man sie desselben für fähig halte, ausgiesst, hat die Beispiele gesammelt. Die Jesuiten selber haben stets die Thatsache eifrig in Abrede gestellt: „Wer habe je verheiratete Jesuiten unter den unverheirateten gesehen?“ lautete bereits ihre nicht grade durchschlagende Gegenfrage an Pasquier.

Ich weiss nicht recht, mit welchem Grunde sie geleugnet haben; denn es handelt sich hier nicht um einen blossen Verdacht, sondern um eine von dem unverdächtigsten Gewährsmann bezeugte Sache. Ignatius selber hat nämlich ziemlich ausgiebigen Gebrauch von dieser Institution gemacht, und sein Alter ego, Polanco, hat sich mit aller nur wünschenswerten Klarheit darüber ausgesprochen. Ignatius Lieblingsschüler war Miguel Torres; er nannte ihn selber seinen Augapfel. Als Doktor der Universität Salamanca, als Geistlicher, der dem königlichen Hause nahe stand, wagte er bei seinem Aufenthalte in Rom i. J. 1546 nicht, dem noch immer verdächtigen Loyola öffentlich zu nahen; heimlich suchte er ihn auf und ward gewonnen. Aber Ignatius hielt es, einzig und allein aus praktischen Rücksichten, nicht für geraten, ihn öffentlich in den Orden aufzunehmen. Torres nahm seine Aufträge mit nach Spanien, ohne dass irgend jemand gewusst hätte, er sei Jesuit geworden, Erst als jene praktischen Rücksichten wegfielen, ward es offenbar, dass er längst Profess abgelegt habe. Torres hat dann namentlich Franz Borgia gewonnen. Ignatius trug keinerlei Bedenken, den Herzog alsbald nicht nur die Gelübde leisten zu lassen, sondern ihn sogar in die kleine Zahl der

Professen aufzunehmen; aber er bewahrte dabei die strengste Heimlichkeit. Er veranlasste ihn, seinem Herzogtum, seinen Aemtern und Würden noch Jahre lang vorzustehen, und wenn dies auch zunächst im Interesse seiner Kinder und Untertanen lag, so nützte er doch auch den weltlichen Einfluss, den der Herzog besass, für sich hinreichend aus. Der Schritt des Herzogs erregte in der ganzen katholischen Christenheit das grösste Aufsehen. Ignatius fand es für nötig „den vielen falschen Darstellungen eine authentische entgegenzusetzen.“ Polanco gab eine solche in einem Briefe,[87]) den er nach Köln, wahrscheinlich in gleicher Weise auch nach anderen Orten sandte. Hier wird nicht ohne Absicht betont, dass der Herzog von Papst Paul III. selber jene Erlaubnis, während dreier Jahre nach dem Beitritt seinen Staat zu verwalten, Töchter und Söhne zu erziehen und auszustatten, erhalten habe. In gleicher Weise nahm Ignatius i. J. 1554 einen reichen Abt Domenech als Mitglied auf,[88]) vertröstete ihn aber von Jahr zu Jahr wegen der Schwierigkeiten der Verzichtleistung auf den öffentlichen Beitritt, ermunterte ihn, noch den „weltlichen Geschäften“ nachzugehen, was vor allem bedeutete, dass er die grossen Einkünfte Domenech's im Nutzen der Gesellschaft Jesu verwandte. Erst 1558, zwei Jahre nach Ignatius' Tode, durfte sich Domenech offen erklären.

In allen diesen Fällen hat es sich immerhin nur um Aufschub dieser öffentlichen Erklärung, um einen Uebergang gehandelt. Aber Ignatius fand es bald bequem, die transitorische Massregel zu einer dauernden zu machen. In der Münchener Instruktionensammlung, die aus Briefen des Ignatius zusammengestellt ist, um, etwa im Sinne der alten Formelbücher, Muster für ähnliche vorkommende Fälle zu bieten, finde ich eine Weisung[89]) an einen Erzpriester Philipp von Prato: Ignatius scheine es besser, dass er in seinem Amte bleibe, doch werde ihn die Gesellschaft immer als wahren Bruder und Teilhaber ihrer Verdienste halten. Bedeutsamer ist der Fall des Dr. Vergara, eines der angesehensten Weltgeistlichen in Spanien, der der Gesellschaft bereits das wichtige Collegium Alcalá eingerichtet hatte. Er wollte jetzt beitreten, aber Ignatius, der sich dabei mit den andern in Rom weilenden Professen beriet, gestattete wiederum nur geheimen Anschluss. Vergara wurde

gewissermassen latenter Professe. Sobald er seinen weltliche Aemtern entsagen könne, sollte er sofort in alle Rechte eine solchen eintreten. Unterdessen wurden ihm bereits wichtig Befugnisse eines Oberen eingeräumt, namentlich untergab ihm Ignatius die beiden Collegien Alcalá und Cuenca. Vergar hatte Skrupel, aber Ignatius wusste diese durch den Hinwei auf das Vernunftgebot als die Quelle unsrer sittlichen Pflichte niederzuschlagen. Offen beigetreten ist er nie; noch im Jahr seines Todes handelte es sich darum, dass er Grossinquisit des Königreiches werde. Welcher Vorteil wäre es für d Gesellschaft gewesen, das wichtigste geistliche Amt Spanie durch ein Mitglied, dessen Zugehörigkeit zu ihr Niema ahnte, und das doch im absoluten Gehorsam des Genera stand, versehen zu lassen! Noch höher griff Ignatius m diesem Hilfsmittel seiner diskretionären Macht. Der Infa von Portugal Don Luis, der Bruder des Königs, wünschte d Beispiel des Herzogs von Gandia nachzuahmen, aber Ignati wollte keine Wiederholung; er hätte damit seinen Einfluss Portugal doch nicht mehr steigern können, wohl aber dem Ne gegen die Gesellschaft mächtigen Vorschub geleistet. So lie er denn wiederum Don Luis nur die drei Gelübde ablegen u nahm ihn „unter die Leitung der Gesellschaft" auf.[90])

In allen diesen Fällen handelt es sich um hervorragend einflussreiche Persönlichkeiten; sie lassen sich aus Ignati Briefen, so unvollständig diese uns auch vorliegen, ermitte Man kann nur vermuten, wie viele Personen, die für kleine Aufgaben schätzenswert waren, die an ihrer Stelle das gros Netz von Verbindungen, mit denen der Jesuitenorden sof die Welt umspannte, ergänzten, denselben Schritt gethan hab So wünschte z. B. Rhätius i. J. 1558, dass Lainez nicht d Trennung der Jesuiten von den Pensionären des Gymnasiums Köln verfügen möge: Es hätten sich viele von den jungen Leut heimlich der Gesellschaft angeschlossen. Sie würden erkan werden, wenn jene Sonderung erzwungen würde. Dann wür aber auch der kaum entschlummerte Argwohn wieder erwach Die beste Auskunft hierüber giebt der entscheidende Brief, d i. J. 1548 Polanco im Auftrag des Generals verfasste. Vil nueva, der Rektor des Collegiums Alcalá, hatte den Wuns ausgesprochen, dass auch ausgetretene Mitglieder anderer Ord

Jesuiten werden dürften. Solche Leute waren aber Ignatius ein Dorn im Auge. Jeder, pflegte er zu sagen, solle der Berufung, die einmal an ihn ergangen, treu bleiben; so fasste er die Gelübde auf. Unbeständigkeit schien ihm in einem Orden fast so schlimm wie Ungehorsam. Aber es war zugleich auch die Rücksicht auf die anderen Orden, neben denen seine Gesellschaft so wie so einen harten Stand hatte, die ihn beeinflusste. Also lehnte er jenes Ansinnen rundweg ab, jedoch Polanco fügte hinzu[91]): „Gleichwohl sehe ich in der Praxis, dass einige solche sich der Gesellschaft verbinden und sie gemäss dem Talent, das Gott ihnen giebt, unterstützen, und obwohl sie eigentlich weder Professen, noch Coadjutoren, noch Studierende sind, erfüllen sie doch beständig dasselbe wie die, welche es sind, und können an ihrem Teil das Verdienst des Gehorsams besitzen." Auf solchen heimlichen Beitritt verweist er Villanueva für seine Schützlinge.

Die grösste Schwierigkeit lag darin, diese Praxis, die doch thatsächlich alle feste Ordnung der Kirche auflöste, ohne dies nach aussen merken zu lassen, die einen Spionendienst des streitbaren Corps der Kirche organisirte, in eine bestimmte und zugleich unverfängliche Regel zu bringen. Schon i. J. 1544 sandte Polanco eine ausführliche Erörterung nach Köln und Löwen: man könne von der Gesellschaft Jesu in dreifachem Sinne reden: Im engsten, wenn man darunter nur die Professen verstehe, im weitesten, wenn man alle, die unter dem Gehorsam leben, begreife, in einem mittleren, wenn man die Mitglieder bis zum „scholasticus formatus" einschliesslich zusammenfasse, d. h. bis zu jenen, die schon die Probation durchgemacht und über die die nähere Bestimmung, ob sie nach vollendeten Studien den Coadjutoren oder den Professen beitreten sollen, noch ausstehe. Die Klasse, welche noch jenseits dieser Scholaren steht, wird hier die der „coadjutores non formati" genannt. Es seien das Personen, die, ohne eine Probation abgelegt zu haben, zugelassen werden, um die Gesellschaft in geistlichen oder weltlichen Geschäften zu unterstützen, und zwar so, dass sie sowohl zu Professen wie zu eigentlichen Coadjutoren zugelassen werden können. Solchen durch keine Probationszeit ausgebildeten Coadjutoren kann der General die der Gesellschaft durch päpstliche Verleihung bewilligten Gnaden mit-

teilen.[92]) In den Konstitutionen erscheint diese vierte Klasse unter dem Namen der Indifferenten wieder. Diese werden in unbestimmter Weise zugelassen, ohne dass sich die Gesellschaft entscheidet, welchem Grade ihre Leistungen entsprechen, und welchem sie daher zuzuteilen sind. Nie darf ein solcher auf irgend eine Weise einen anderen Platz im Orden begehren, als den ihm der Obere gegeben; völlig indifferent — daher sein Name — und ruhig soll er sein, welche Pflichten ihm auch die Gesellschaft aufträgt, seien es hohe, seien es geringe.[93]) Solche Bestimmungen, die an und für sich einer ganz harmlosen Auslegung fähig sind, gewinnen erst ihre Bedeutung, wenn man sie mit den Thatsachen, mit der Stellung, die Ignatius Vergara und Domenech anwies, zusammenhält.

Merkwürdig ist es nun, wie sich Ignatius hierbei mit den päpstlichen Privilegien abfindet. Weder Paul III. bei der Einrichtung der Coadjutorenklasse i. J. 1546,[94]) noch Julius III. bei der Erweiterung der Ordensprivilegien bestimmen etwas anderes, als dass Priester und weltliche Personen, nachdem sie die geordneten Erfahrungen und Prüfungen durchgemacht hätten, zu Coadjutoren zugelassen werden. Nur auf diese darf der General die Gnaden und Licenzen der Gesellschaft ausdehnen. Eine Erwähnung der Indifferentenklasse findet sich niemals weder zu Ignatius' Lebzeiten noch später in den Privilegien. Dagegen erwähnt wohl Gregor XIII.[95]) wieder die „coadjutores temporales non formati", aber es sind jetzt darunter gewöhnliche Laienbrüder verstanden, die ebenfalls die zweijährige Probation durchgemacht haben, aber alsdann nicht zu den Studien, sondern zur Besorgung der häuslichen Geschäfte zugelassen werden. Leute, wie sie jeder Orden zu täglichen niedrigen Dienstleistungen braucht. Da sie die drei Gelübde ablegen, so schärft Papst Gregor XIII. ein, dass sie geradeso wie auch die Scholaren wirkliche Mitglieder der Gesellschaft seien. Von den Bestimmungen der Konstitutionen über die Indifferenten hat die Gesellschaft ebenfalls nur geringen öffentlichen Gebrauch gemacht. Die vierte Generalcongregation i. J. 1580 bestimmte, dass dieser Grad immer nur ein Uebergang sein solle, der nicht länger als zwei Jahre dauern dürfe. Nach Ablauf dieser Zeit sollten die Indifferenten einer der anderen Klassen, je nach ihrer Begabung zugewiesen werden.[96]) Seitdem wird dem Provinzial eingeschärft,

Indifferente nur selten zuzulassen.[97]) Sie sind gleichsam ausserordentliche Mitglieder, die sich in den Häusern des Ordens aufhalten, aber bei den Versammlungen keinerlei Rechte ausüben. Franz Borgia hatte auch die Zulassung verheirateter Leute in den Orden gewünscht. Hierzu gab aber Ignatius seine Zustimmung nur unter der korrekt kanonischen Bedingung, dass die Gattin nicht nur zustimme, sondern auch ihrerseits in ein Kloster trete.[98])

Wie es sich aber auch später mit diesen Bestimmungen verhalten haben mag, so viel ist sicher, dass Ignatius sie in einem weit dehnbareren Sinne aufgefasst, dass er selber im Geheimen eine beträchtliche Anzahl solcher Mitglieder in den Orden aufgenommen hat, deren öffentliche Anerkennung misslich war, und es ist immerhin fraglich, ob die Nachfolger ein so wirksames Hilfsmittel ihres Meisters aus der Hand gelassen haben.

Mit der Ausbildung der Lehrthätigkeit war der Kreis der möglichen Wirksamkeit der Gesellschaft geschlossen. Was darüber hinaus lag, das konnte nur zersetzend, nicht fördernd wirken. Das ist Ignatius eigentümliche Grösse, dass er mit Ueberzeugung inne zu halten verstand, dass er, wo sich ihm scheinbar ein grosser Gewinn bot, ein unermessenes Feld zu erschliessen schien, wo er sogar durch seine Weigerung verletzen musste, doch abzulehnen und ohne Wanken auf seiner Idee zu bestehen wusste.

Die Gesellschaft Jesu war eine Vereinigung von Priestern, nicht von Mönchen —, gern hob Ignatius das hervor. In einer Zeit, in der die Weltgeistlichkeit mit wenigen Ausnahmen ihrer Pflichten uneingedenk war, in der auch die zu ihrer Ergänzung gestifteten Bettelorden ganz und gar nicht geeignet waren, sie zu ersetzen, bot sich der Jesuit als Priester an, überall verwendbar, wo man ihn wollte, wo man seiner bedurfte. Ignatius pflegte, wenn ein Bischof seine Jünger begehrte, zu sagen: jener thue dies zur Entlastung seines Gewissens; denn den Bischöfen waren ja recht eigentlich die Seelen anvertraut. Wie nahe lag nun die Versuchung, selber die Leitung einer dauernden Seelsorge zu übernehmen, und seine Genossen in Aemter zu bringen, die ihnen die Autorität zur Reformation ganzer Diözesen gewährte! Die Grösse der alten Orden hatte

vornehmlich darauf beruht, dass aus ihren Reihen so vie selbständige Kirchenlehrer, Bischöfe, Kardinäle, Päpste hervo gegangen waren. Nichts war für die Gesellschaft Jesu leicht nichts lag ihr näher, als in dieselbe Laufbahn einzulenke Ignatius verschmähte diese Aussicht. Er wusste: sein Orde ruhe auf einer anderen Grundlage; in der Selbständigkeit un Einheit fand er dessen Grösse; was diese stören konnte, lehnt er ab. Der Jesuit gehörte der Hierarchie nur durch die Vermittlung seines Ordens an. Nicht dass ein Jesuitengeneral Papst werden könne, sondern dass er neben dem Papst als sein unentbehrlicher Helfer und Berater stehe, für sich allein so mächtig wie die ganze purpurtragende Genossenschaft der Kardinäle — das war ein des höchsten Ehrgeizes würdiges Ziel; denn der höchste Ehrgeiz setzt sich immer neue Ziele er verfolgt nicht alte. Wie hätte der Gehorsam in der Gesell schaft bestehen können, wenn dem Gelehrten, dem Diplomaten dem Prediger als Lohn ein Bistum, ein roter Hut gewinkt hätte Ignatius blieb in diesem Punkte felsenfest; er hatte den persön lichen Ehrgeiz als die Pest aller bisher bestehenden Orde erklärt; er musste wissen — und hätte er es auch nur au der Selbstbeobachtung gelernt — dass die Thätigkeit des Jesu iten vollends mit Naturnotwendigkeit den Ehrgeiz mit sic bringt, ja sogar trotz aller Mortifikation der Leidenschaften ih nicht entbehren kann. So wollte er ihm wenigstens die Gelegen heit, sich Ziele zu setzen, die nicht im Bereich der Gesellscha lagen, völlig abschneiden, ebenso wie er innerhalb desselbe jede offenkundige Aeusserung, — jede Bewerbung um ein Am einen Auftrag —, mit schwerer Ahndung belegte.

Auch eine Erwägung der Klugheit sprach hierbei mit. D Betriebsamkeit, die Allgegenwärtigkeit des Ordens, erregte vo ersten Augenblicke an Argwohn und Neid. Namentlich d Diplomaten von Fach waren von der Thätigkeit ihrer unzün tigen Kollegen wenig erbaut. Der Kanzler Viglius charakte sierte sie: „Leute wie der Bobadilla, der an allen Tischen w und alle Neuigkeiten aufspürte.“ [99]) So lautete allgemein d Urteil der Politiker aus Karls V. Schule, und der Kaiser selb dachte nicht anders. Ribadeneira hat einen merkwürdig Bericht von einer Audienz gegeben, die Ignatius bei Kar Gesandten in Rom, dem Marquis von Aguilar, [100]) nachgesuc

hatte. Dieser sagte ihm rundweg: Ignatius und seine Gesellschaft seien in den Verdacht geheimen Ehrgeizes gekommen, sie blendeten mit dem gleissenden Schein der Heiligkeit die Augen der Betrachtenden, auf Schleichwegen kröchen sie zu den Ehrenstellen und mit dem Köder einer erheuchelten Armut und Demut angelten sie nach Würden. Ignatius antwortete mit jener Ruhe, die ihn gerade in solchen Lagen am Wenigsten verliess, indem er sich mit einer Art eidlicher Versicherung verpflichtete, dass die Gesellschaft nie Würden zulassen würde, ausser wenn sie vom Papste so gedrängt würde, dass sie ohne Sünde — d. i. ohne Verstoss gegen das vierte Gelübde — nicht mehr ausweichen könne. Man sieht: der Verzicht auf kirchliche Würden war die letzte Berufung, die man gegen jene Vorwürfe einlegen konnte, eine notwendige Schutzwehr.

Wiederholt hatte Ignatius hierbei die eifrigen Zumutungen seiner eigenen Freunde abzulehnen. Ortiz wollte ihn i. J. 1546 veranlassen, principiell die Ausstattung der Jesuiten mit Pfründen zuzulassen. Ignatius gab ihm zu, dass Priester mit Pfründen und ohne solche einander gleich seien; er drang nicht auf den Charakter des Mönchstums bei seiner Stiftung, aber er erklärte: der Herr habe viele und verschiedene Wege seine Kirche zu reformieren, keiner brauche ausschliesslich der richtige zu sein; für die Gesellschaft habe er diesen der persönlichen Besitzlosigkeit gewählt. Hauptsächlich von Deutschland kamen Versuche Ignatius in diesem einen Punkte zum Nachgeben zu bewegen. König Ferdinand wollte sich, hierin ganz verschieden von seinem Bruder, der Hilfe der Jesuiten bedienen, aber er wie alle Gönner der Gesellschaft hatte Bedenken, in einer Zeit, wo die alten Orden sich nicht einmal in ihrem Besitzstand erhalten konnten, einen neuen einzuführen. Um so bereitwilliger wollte er den einzelnen Jesuiten Prälaturen und Bistümer einräumen, damit sie dort ihre Versuche zur Wiederbelebung des Katholizismus machten. Zuerst bot er Bobadilla das Bistum Triest an.[101]) Dieser lehnte kurz ab mit der Wendung: „Ihre Berufung sei die der Armut nicht die der Pracht.“ Hierauf bestimmte der König den ungleich bedeutenderen und zu dauernder Wirksamkeit befähigteren Claude Jay zu derselben Stelle. Damals [102]) entwickelte Ignatius alle Gründe die ihn zur Ablehnung bestimmten. Der wichtigste war ihm,

dass in der Bewahrung ihres ursprünglichen Geistes die Lebens-
kraft religiöser Genossenschaften ruhe; die getreue Befolgung
des Gelübdes sei das Band jedes Ordens. Die erste und ur-
sprüngliche Triebkraft dieser seiner Familie sei es aber gewesen
in aller Demut und Einfachheit von einer Stadt, einer Provinz
zur andern zu Gottes Ruhm und der Seelen Heil zu ziehen und
ihre Thätigkeit in keine bestimmte Schranke einzuschliessen.
Der schlimmste Feind des Ordens, erklärt er geradezu, könne
kein untrüglicheres Mittel um ihn zu verderben ersinnen, als
die Verleihung von Bistümern. Er führt auch noch andere
Gründe an, namentlich die geringe Zahl — noch immer gab
es 1546 nicht mehr als zehn Professen —, aber jener gab
den Ausschlag.

Es war kein Grund für Ignatius vorhanden, je von diesen
Ansichten abzuweichen. Seine Gesellschaft stieg höher und
höher, immer von Neuem trat die Versuchung an ihn heran
um einzelner glänzender Erfolge willen sein Princip in die
Schanze zu schlagen. Reiche Pfründen aller Art und feste
Professuren auszuschlagen, war eine Kleinigkeit — um solche
Scheinerfolge kümmert sich ein alter Feldherr nicht —, aber
als Ferdinand von Neuem anbot und diesmal das Bistum Wien,
einen der wichtigsten Posten, die damals ein Kirchenfürst ein-
nehmen konnte, und als Petrus Canisius der Vorgeschlagene
war, den die Bewunderung der Katholiken den Apostel Deutsch-
lands genannt und Bonifacius an die Seite gestellt hat, da war
das in der That ein schwerer Kampf. Damals hat Ignatius
wenigstens erlaubt, dass Canisius ein Jahr lang die Verwaltung
übernehme, ohne etwas von den Einkünften zu beziehen. Im
Uebrigen riet er ihm allerlei Ausflüchte, um doch noch gegen
den Willen des Königs und des Papstes den Willen der Gesell-
schaft durchzusetzen. Und als Lainez schon der unentbehrliche
Vertreter des katholischen Dogmas und der päpstlichen An-
sprüche geworden war, da war nichts natürlicher, als dass
dieser Mann auch in das Kollegium der Kardinäle eintrete.
Der öfters wiederholte Wunsch der Päpste war so dringend,
— selbst Paul IV., der im Grunde die Gesellschaft hasste, hat
ihn geäussert — dass Ignatius nicht ohne Weiteres Nein sagen
konnte; er liess die Genossen beten, dass Gott dieses Unheil von
der Gesellschaft abwenden möge. Diego Lainez selber, der das

Princip der Mortifikation des Willens wie kein anderer an sich durchgeführt hatte, wäre nie auf einen solchen Vorschlag eingegangen; aber nicht umsonst stellte ihn Ignatius in solchen Zeiten auf die schärfste Probe; um eines geringfügigen Verstosses willen behandelte er ihn — oder was schlimmer ist, liess er ihn durch seinen Schreiber, der sich deshalb ganz verlegen bei Lainez entschuldigte, behandeln — härter, als er es dem jüngsten Schüler gegenüber gethan hätte, er der selbst über argen Ungehorsam langmütig wegzusehen wusste, wenn in der Härte eine Gefahr lag.

Wie auf Lainez konnte er sich auch auf Franz Borgia verlassen. Der war viel zu stolz, viel zu begeistert für die eben erworbene Stellung in dem Orden der Zukunft, als dass er sie um den ihm oft angebotenen Platz in dem grossen, alten, sich immer neu ergänzenden Verbande der Kardinäle aufgegeben hätte. Hier war es besonders Karl V., der, nachdem einmal sein Vetter und Vicekönig den auffallenden Schritt gethan, ihm nachträglich diese kirchliche Beschönigung angedeihen lassen wollte. Ignatius hat Franz Borgia nie wie ein anderes Mitglied der Gesellschaft angesehen, er hat ihn immer fast wie einen Mitstifter der Gesellschaft, mit dem er seine Macht teile, behandelt; aber eben deshalb war er fest enschlossen, eine weitere Veränderung in der Stellung des „Vater Franz einst Herzog von Gandia“ nicht zuzulassen. Drei Tage lang hatte er geschwankt, dann erklärte er Ribadeneira, der uns dies berichtet: „Er sei jetzt mit solcher göttlichen Erleuchtung getränkt und mit solcher Festigkeit gestärkt, dass er durch keine Macht mehr von seinem Beschluss abgebracht werden könne.“

Demungeachtet hat er es nicht gewagt, ein entsprechendes Verbot in die Konstitutionen aufzunehmen; er hat sich damit begnügt i. J. 1554 von den in Rom anwesenden Professen eine Regelung beschliessen zu lassen, die eventuell in der Verfassung berücksichtigt werden sollte, vorausgesetzt nämlich, dass dies in einer solchen Weise möglich sei, dass Niemand dadurch verletzt werde.[103]) Diese Vorsicht war gerechtfertigt, denn es handelte sich um das heikelste Thema. Im Princip ward hier nämlich die Annahme einer Prälatur gestattet. Wie aber sollte es dann, da doch ein solcher Prälat hiermit nicht aus der Gesellschaft ausschied, mit der wesentlichen Verpflichtung des

Jesuiten, dem Gehorsam, gehalten werden? Man fand d
Ausweg: ein solcher Prälat dürfe sich mit einem einfach
Gelübde verpflichten, den Rat des Generals oder des Ko
missars, den ihm der General bestelle, zu hören und ihn ausz
führen, wenn er diesen Rat für das Bessere halte. Doch dürfe
nicht solchen Gehorsam geloben, dass der General dadurch zu
Vorgesetzten des Bischofs werde. Eine so gewundene Form
lierung, die im Nachsatz das halb zurücknimmt, was im Vorde
satz gesagt worden ist, war zur Veröffentlichung freilich nic
geeignet. Die Hauptsache aber war: Auch der Bischof od
Kardinal aus der Gesellschaft Jesu blieben in einem, wen
auch gelockerten, Gehorsam dem General verbunden, um nich
zu sagen unterworfen.

Auch nach Ignatius Tode hat die Gesellschaft nur selte
eine Beförderung ihrer Mitglieder zugelassen. Erst unter Cle-
mens VIII., als ihre Lage ohnehin dem Papst gegenüber seh
schwierig war, hat sie rasch hinter einander die Ernennung
zweier ihrer hervorragendsten Lehrer, Toledo und Bellarmin
zur Kardinälen gestattet. In beiden Fällen war sie ihrer Sach
sicher; doch mag man immerhin aus Bellarmin's Selbstbiogra
phie sehen, wie sich Lebensführung, Geschäfts- und Interessen
kreis eines solchen Mannes in der neuen Stellung ändern
mussten. Hier handelt es sich um einen Gelehrten, der seinem
Berufe entsprechend mehr Eitelkeit als Ehrgeiz besass, un
dessen Thatkraft sich in einer immensen litterarischen Betrieb
samkeit erschöpfte; da lief man keine grosse Gefahr, ob e
diese nun im Professhause oder in seinem Kardinalspalast
äusserte.

Hingegen hat Ignatius selber gleich in den ersten Jahre
des Bestehens des Ordens und dann weiter bis zu seine
Tode nie Anstoss daran genommen, dass der Papst Jesuite
zu Patriarchen von Abessynien ernannte. Er konnte dies mi
Recht dadurch entschuldigen,[104]) dass doch in der That solch
Missionsbistümer nur den Namen mit den gleichbenannte
Würden des Abendlandes gemeinsam hatten, dass in der Sach
kein Unterschied zwischen einem solchen Würdenträger, d
mit dem höchsten Titel der alten Kirche ausgestattet wa
und jedem anspruchslosen Missionär sei. Auch entliess er die
Patriarchen keineswegs aus der Beaufsichtigung und Leitu

der Gesellschaft, und versetzte sie, wenn sie in Abessynien keinen Eingang fanden, ohne Weiteres in ein anderes Gebiet. Aus der Geschichte der Kolonisationsbestrebungen der Jesuiten ist dann bekannt, wie sie auch später Gebiete, die sie geistig erobert und civilisiert hatten, nicht gern an fremde Nachfolger, Bischöfe und Weltgeistliche, abgaben.[105])

Zweideutig und verwickelt blieb bei alledem die Stellung der Jesuiten zur Weltgeistlichkeit; und die Privilegien, welche die Päpste schon bei Ignatius Lebzeiten verliehen, steigerten noch diesen Zustand. Neu waren die Differenzen, die hieraus hervorgingen, nun freilich nicht. Sie sind im Gegenteil so alt wie das Bestreben der Klostergeistlichkeit, ihre Thätigkeit über die eigene Genossenschaft hinaus auszudehnen. Deshalb hat auch das Episkopat und die Weltgeistlichkeit gegen jeden neuen Orden im Grossen Ganzen Misstrauen gehegt; die Klagen, welche über die Eingriffe der Cluniacenser, vollends über die plötzliche Revolutionierung der Kirche durch die Bettelorden von dieser Seite erhoben worden sind, klingen noch leidenschaftlicher als die Beschwerden über die Jesuiten. Auf die Anschuldigung der Sorbonne, dass die Privilegien der Jesuiten der Weltgeistlichkeit Eintrag thäten, antwortete daher auch Olave ganz richtig: die Bettelorden genössen genau dieselben, und es sei eben zur Zeit die Frage, ob die Kirche nicht am Mangel geeigneter Kräfte leide und daher diesen Ersatz brauche. Doch hatte sich der grosse Organismus der Kirche bisher immer die neuen Glieder binnen Kurzem assimiliert. Mit der Gesellschaft Jesu war dies schwerer; denn sie stand einmal den Weltgeistlichen viel näher als die eigentlichen Mönchsorden, sodann aber war sie durch ihre einheitliche Organisation auch weit unabhängiger von den kirchlichen Gewalten gestellt als jene. Darüber konnte bald keine gesuchte und bewusste Demut gegen kirchliche Würdenträger, in deren Kundgebung Ignatius Meister war, mehr hinwegtäuschen. Solange die ursprüngliche Absicht vorherrschte, die Jesuiten nur zu gelegentlicher Aushilfsthätigkeit auf Wunsch der Bischöfe oder auf Sendung des Papstes zu verwenden, mochte auch solcher Anstoss nur gelegentlich gegeben werden; aber dieser Grundsatz war aufgegeben. Nur wollte Ignatius auch jetzt noch nicht, dass sich der Einzelne dauernd bände, wenn aber die Gefahr vermieden blieb, dass

die Gesellschaft die Leitung ihrer Mitglieder aus der Hand gel
so schien es ihm nicht nur erträglich sondern auch wünscher
wert, dass der Jesuit in katholischen wie in ketzerischen Lände
beständig zum Rechten sehe, dass er durch seine ausserorde
liche Thätigkeit die ordentliche der Ortsgeistlichkeit erst ergän
und schliesslich ersetze. Sizilien war auf dem Wege, ein Must
land dieser Art zu werden, Portugal konnte Ignatius schon
ein solches rühmen, soviel er auch an seinen eigenen Genoss
daselbst auszusetzen hatte. In einem Briefe an Herzog Albrec
von Baiern[106]) schildert er diese Zustände als Vorbild: wie a
dem einen Kolleg zu Coimbra so viele Arbeiter hervorgehe
dass sie zugleich in Goa, Malacca, Ormus, den Molucken, a
Kongo, in Abessynien, Brasilien und Afrika wirkten, und doc
in Portugal selbst so notwendig seien, dass oft allein 15 Pre
diger — bald wuchs diese Zahl noch ausserordentlich — da
Land durchwandern, dass, obwohl 250 Personen in dem Gebie
beschäftigt seien, doch keines einzigen Hilfe entbehrt werde
könne. Ein solches Kolleg scheint ihm viel nützlicher als ei
Seminar, wie es Albrecht wollte, das die Landgeistlichen unte
der Obhut der Gesellschaft ausbilden sollte.

Es ist dies vielleicht der einzige undiplomatische Brie
den Ignatius geschrieben; denn so weit war damals doch kei
deutscher Fürst verblendet, dass ihm ein solcher Zustand: di
Herabdrückung der ordentlichen Geistlichkeit zur zweiten Stell
die Verwandlung der Kirche in ein ständiges Kriegslager, e
baulich und wünschenswert erscheinen konnte. Damals scheiter
Ignatius' Absicht; aber die Macht der Umstände war star
genug, um schliesslich auch Baiern in diese vorgezeichnet
Richtung zu treiben. Es ist nicht zu verwundern, dass ma
sobald man diese Perspektive mit der rastlosen, mächtig au
strebenden Thätigkeit des Ordens zusammenhielt, schon dr
Jahre nach seiner Bestätigung zu der Ansicht kam, dass e
die Welt beherrschen wolle. Ignatius that sein Möglichste
um diese Vermutung zu entkräften; aber es ist ihm weder b
der Mitwelt noch bei der Nachwelt gelungen, — und es ka
bald die Zeit, in der sich die Gesellschaft selber mit rhetorische
Schwung keck dieser Weltherrschaft rühmte.

Bewundernswert bleibt vor Allem, mit einer wie gering
Truppe dieser geistliche *Conquistador* seine Eroberungszü

unternahm. In der Schulung, im Einexercieren, bestand schliesslich doch seine Haupt-Meisterschaft. Bald Anfangs stellte er den Grundsatz fest, dass nur ganz bestimmte Eigenschaften zum Jesuiten befähigen. Wer sie nicht besass, der mochte eben wieder gehen. Das sollte an und für sich gar keine Schande sein; zum Jesuiten taugte eben nicht ein jeder. Keiner der früheren Orden war besonders wählerisch verfahren; aber diesem Verhalten hatten sie auch ihre Einbussen zu danken. Ignatius sagte wohl einmal mit einem spöttischen Seitenblick: er wünsche nicht, dass sein Orden das Kehrichtfass (*il scaratojo*) für den Unrat guter Familien würde; bald kam das Schlagwort auf: „Andre Orden fischten mit dem Netz, die Jesuiten mit der Angel.“[107]) Und dennoch bekannte er seinem Vertrauten Polanco: Wenn er etwas anders gemacht zu haben wünschte, so wäre es nur dies, dass er noch strenger in der Zulassung zur Gesellschaft gewesen wäre:[108]) Wir werden noch weiterhin bei der Betrachtung der Konstitutionen die Weisungen, die er in ihnen niederlegte, und seine erläuternden Aeusserungen kennen lernen; schon hier aber müssen wir sein thatsächliches Verhalten in Fällen, die für die Geschichte der Gesellschaft bedeutsam wurden, beobachten.

Ignatius Loyola legte hohen Wert darauf, vornehme Leute der Gesellschaft zu verbinden. Wie gross ist nicht allein der Vorschub gewesen, den Franz Borgia's Beitritt ihr leistete! Und dieses Beispiel bewirkte sofort weitere Nachahmung in den vornehmen Kreisen Spaniens. Ignatius machte in solchen nützlichen Fällen wenigstens von den strengsten Regeln eine Ausnahme. Der Kommandant des Castel nuovo in Neapel, — es war ein Mendoza und zugleich Pflegesohn des grossen Vicekönigs Toledo — war längst ein begeisterter Anhänger des Ordens und wünschte ihm beizutreten, aber die Umwandlung vom Stadtkommandanten zum Jesuitenpater schien Ignatius zu auffällig. Da verliess der pflichtvergessene Mann seinen Posten und entwich heimlich in's Jesuitenkolleg. Mit Mühe konnten ihn seine Offiziere und der Rektor des Kollegs bewegen, wenigstens noch einen Tag ins Castell zurückzukehren. Geradezu abweisen mochte Ignatius den Sohn des grössten Hauses von Castilien nicht, aber sehr erfreulich war ihm diese Fahnenflucht nicht, zumal er in Sorge war, was Alba, der eben auf dem Wege nach Neapel war, um die

Truppendemonstration gegen Paul IV. zu leiten, dazu sagen werde. Er fühlte sich nicht wenig erleichtert, als er sich wenigstens dieser Sorge enthoben sah. Mendoza blieb in der Gesellschaft; aber er hat niemals in ihr eine Rolle gespielt.

Eines verlangte Ignatius auch von dem Vornehmsten: Er musste den Geist des unbedingten Gehorsams in sich aufnehmen. Sobald er dies nicht that, konnte er ihn nicht brauchen. Don Teutonio Braganza, ein Mitglied des jetzigen portugiesischen Königsgeschlechtes, war zu allgemeiner Freude der Jesuiten in das Kollegium von Coimbra getreten. Er gab als Novize die erbaulichsten Zeichen der Selbstverleugnung. Jedoch dass ein Prinz von Geblüt in den Strassen betteln ging und mit dem Eimer auf den Schultern Wasser holte, hatte in Ignatius Augen nicht viel auf sich. Aber dass er im Kollegium nicht folgsam war, dass er dort den Prinzen spielte, der geborene Herrscher auch im Orden sein wollte, das konnte er nicht dulden. Wohl in keiner Angelegenheit hat Ignatius eine solche Menge von Briefen geschrieben; er suchte jeden Ausweg, ehe er zum Aeussersten schritt. An dem harten Kopfe verlor er seine Mühe. Schliesslich schied der Jüngling aus und war zum Kirchenfürsten noch immer brauchbar.

Nicht minder erkannte Ignatius den Vorteil, Männer von erprobter Gelehrsamkeit zu gewinnen, wenn auch bei seinen Lebzeiten die Thätigkeit der Gesellschaft viel zu unruhig, die Notwendigkeit Besitz zu ergreifen viel zu dringend war, als dass man schon an eine eingehende Bethätigung in der Litteratur hätte denken können. Salmeron und Lainez hatten bereits einen bestimmenden Einfluss auf die Festsetzung des Dogmas, Canisius auf seine Popularisierung, Olave auf die Gestaltung des Unterrichtswesens erlangt, ehe eine einzige gelehrte Schrift aus der Mitte der Gesellschaft hervorgegangen war. Doch verstand es sich von selbst, dass die Gesellschaft binnen Kurzem gerade dieses Gebiet occupieren müsse. Aber die Wissenschaft, die für den Orden unentbehrlich war, erkannte Ignatius auch in ihrer Gefährlichkeit. Erasmus erschien ihm von Altersher fast ebenso verwerflich wie Luther. So begeistert und selbst hochsinnig er bei Gelegenheit den veredelnden Einfluss der Wissenschaft rühmen konnte, auch das Wort des Apostels, dass das Wissen aufblähe, wusste er zu Zeiten zu verwenden. Er s

sich bald genötigt, schärfer als er es selber wünschte, in seinem Orden ein Exempel an unbotmässiger Gelehrsamkeit zu statuieren.

I. J. 1545 kam ein geistreicher Franzose, der durch eine beispiellos ausgedehnte Entdecker- und Schriftstellerthätigkeit in kurzer Zeit zu einer europäischen Berühmtheit geworden war, nach Rom, um der Gesellschaft Jesu beizutreten: Wilhelm Postell.[109]) Der junge Pikarde hatte sich, bedrängt von äusserster Not, aber ausgestattet mit leichtester Fassungsgabe, ein allseitiges Wissen erworben. Er gehörte dem Kreise an, der sich um Budäus sammelte und die Protektion des Kardinals du Bellay genoss. Ein Buch über die Verfassung Athens, das er auf Budäus Anregung schrieb, mit der ausgesprochenen Absicht Aristoteles verlorene Abhandlung zu ersetzen, ist an Sicherheit der Methode, an Reichtum der Ergebnisse eines der schönsten Zeugnisse für die Blüte der Altertumswissenschaft in Frankreich zu einer Zeit, als sie vor Allem von Juristen und Staatsmännern ausging, und die Erkenntnis des Sachinhalts der Vergangenheit zum Zweck hatte. Postell's eigentliche Interessen gingen aber doch weit mehr nach der Seite des Orients als nach der des klassischen Altertums. Er wollte da einsetzen, wo Pico und Reuchlin aufgehört hatten. Mit der vollkommenen Kenntnis der hebräischen Sprache, die er im Verkehr mit Rabbinern erwarb, sog er freilich auch das Gift der Trugwissenschaft der Kabbala ein, und während er sich an Raimundus Lullus verwegensten rationalistischen Ideen begeisterte, verschob sich ihm doch gerade unter diesem Einfluss die Grenze zwischen Vernunftschluss und mystischer Ahnung. Noch hielt Budäus strenge Philologie einstweilen diese Triebe bei ihm in Zucht. Wie Rabelais, mit dem er damals befreundet war, und um dessen Beschützung er du Bellay besonders feiert, fühlte er sich zugleich angezogen von den Naturwissenschaften, zumal der Astronomie und Geographie. Die Geschichte dieser Wissenschaft stellt seinen Namen mit dem Mercators zusammen. Als begleitender Arzt war er mit einer Gesandtschaft nach Konstantinopel gegangen, dort hatte er das Wesen des türkischen Staates, der mosleminischen Religion an der Quelle kennen gelernt. Sein grosses Werk, in dem er dieselben darstellt, gehört zum Trefflichsten, was jemals über diese Dinge geschrieben ist; eine seltene Fähigkeit der Beobachtung, eine

eindringende Gelehrsamkeit, die sich ungeahnte Quellen erschliesst, verbinden sich hier mit einer durchaus klaren Darstellungsweise. Der Eindruck, den diese plötzliche Erweiterung des Horizontes auf die Zeitgenossen, die über die Türken und den Islam bisher wenig mehr als Ammenmärchen vernommen hatten, machte, muss gewaltig gewesen sein. Zugleich machte Postell die geographischen Kenntnisse im humanistischen Sinne für die Geschichte nutzbar. Seine Beschreibung Syriens ist bestimmt, die Lokalität der heiligen Geschichten anschaulich zu machen. Er stellt sogar ein sorgfältiges Itinerar Christi auf zur Erläuterung, wenn auch nicht zur Kritik der Evangelien. Als Postell nach Frankreich zurückkehrte, war er eine Zeitlang das Schoosskind der gebildeten Gesellschaft, in jenen hoffnungsreichen Jahren als man voll Stolz fühlte, dass der französische Humanismus dem italienischen und deutschen ebenbürtig und vielleicht aussichtsreicher als diese sei. Der König und die Grossen wetteiferten ihn mit Gnaden zu überhäufen. Mit einer Arbeitskraft, die aufs Aeusserste gespannt war, in überhasteter Thätigkeit schrieb Postell Buch um Buch. Alle Leistungen, die ihm seinen Platz in der Geschichte der Wissenschaften sichern, fallen in die Jahre 1538—1544. Nach seiner Absicht waren fast alle diese Schriften vorläufige Mitteilungen, Vorstösse eines Eroberers in ein unbekanntes Gebiet. In diesem Sinne kann man ihnen die Irrtümer und willkürlichen Construktionen, an denen auch sie reich sind, zu Gut[illegible] halten. Sofort i. J. 1538 trat er mit seiner grossen Entdeckung[illegible] mit den grundlegenden Werken der Sprachvergleichung, her[illegible]vor. In Konstantinopel waren die Derwische erstaunt gewese[illegible] mit welcher Leichtigkeit er sich die Kenntnis des Arabische[illegible] angeeignet hatte, er erklärte ihnen: dazu sei er durch sein[illegible] Kenntnis des Hebräischen in den Stand gesetzt worden. Di[illegible] Idee der Sprachverwandtschaft, die im ganzen Mittelalter ge[illegible]lebt hatte, aber nur ein Postulat gewesen war, wurde ihm zu[illegible] Gegenstande der Forschung. So gab er jetzt die erste ar[illegible]bische Grammatik, so die beiden genialen Schriften über d[illegible] Alphabete zwölf verwandter Sprachen und über den Urspru[illegible] und die Verwandtschaft der Sprachen heraus. Gewiss ist [illegible] diesen Werken nur die Behandlung der semitischen Sprach[illegible] gelungen; an ihnen hat er aber auch als erster die Gesetze [illegible] Sprachbildung nachgewiesen.

Postell war aber so wenig wie irgend einer der grossen Humanisten gesonnen ein blosser Philologe oder überhaupt nur ein Gelehrter zu sein. Er wollte auf Staat und Kirche einen bestimmenden Einfluss durch die Wissenschaft erwerben in einer Zeit, wo ihre alten Grundlagen in Frage gestellt waren. In seinem „Euclides Christianus“ versuchte er die Dogmen des Katholicismus mit mathematischer Genauigkeit zu erweisen; er war so stolz auf dieses Experiment, dass er später diese logischen Gänge sogar in Verse brachte. Hier ist er ganz der Schüler des Raimundus Lullus und des überschwänglich von ihm gepriesenen Raimund von Sabunde. Neben der Norm aber sollte auch die Abweichung zur Darstellung kommen. Wie beiläufig giebt Postell den gelehrten Entwurf einer Ketzergeschichte, indem er bei jedem Dogma gleichsam den Umkreis absteckt, in dem die Abweichungen sich bewegen können und bewegt haben. Gegen die neueste Ketzerei, das Luthertum, hat er einen besonderen Pfeil in seinem Köcher. Er zieht in einer eigenen Schrift den Vergleich zwischen ihm und dem Muhammeddanismus, wobei es sich freilich mehr um Aeusserlichkeiten und um satirische Hiebe als um eindringende Polemik handelt. Jedoch bleibt er auch hier bei der blossen Negation nicht stehen: Der Entdecker der Sprachvergleichung möchte vorwärts gehen zur Religionsvergleichung. Natürlich kann dies nur in dem Sinne geschehen, um auch noch durch den consensus gentium die Richtigkeit der christlichen Lehre zu erweisen; aber das hindert ihn nicht das Einzelne unbefangener zu würdigen, als es bisher geschehen. Auch dieses Werk, das seine Absicht durch den ruhmredigen Titel „de orbis terrae concordia“ kundgiebt, schliesst sich ersichtlich an Lullus einerseits, an Pico andrerseits an. Das zeigt sich namentlich an dem praktischen Zwecke, dem es dienen soll. Es gipfelt in emphatischen Ermahnungen an die Christen, den Islam zu studieren, um die Muhammeddaner zu bekehren, was ihm eben nur durch wissenschaftliche Ueberzeugung, nur durch die Auflösung der fremden Religion in das Christentum möglich scheint.

Dies war der Gedanke, der Postell mit Ignatius zusammenführen musste. Im Colleg von Sainte Barbe, dem auch er angehörte, hatte er vielerlei gehört von der neuen Missionsgesellschaft, die gegen Heiden und Ketzer mit dem Rüstzeug der

Wissenschaft ins Feld ziehen wollte. Hier schienen ihm seine Ideale und die seines Meisters Lullus verwirklicht. Er beschloss dem Orden beizutreten, ihm seine ganzen Kenntnisse zu Gebote zu stellen. Als Postell Ende des Jahres 1545 nach Rom kam, war Ignatius entzückt von ihm. Was er sonst bei keinem Neueintretenden zu thun pflegte, that er diesmal: er schrieb nach allen Seiten, welchen Gewinn der Orden an diesem Manne gemacht habe, der schon Vorleser des Königs gewesen sei, der Griechisch und Hebräisch fertig könne, der auch das Italienische vollkommen beherrsche, und zu Allem noch ein bedeutender Mathematiker sei. Auch bestand Postell die Proben, denen sich ein angehender Jesuit unterziehen musste, ausgezeichnet. Voll Bewunderung schrieb ein Kölner Jesuit über ihn in die Heimat: „Dieser trefflichste Theologe und scharfsinnigste Philosoph, von dem man meint, dass er in unserem Jahrhundert keinen seinesgleichen habe, lässt sich bei uns zur Besorgung der Küche herab und als zukünftiger Prediger Christi hält er es für ein Glück, sich in den niedrigsten Beschäftigungen zu ergehen". Aber fand sich auch Postell mit viel Anstand in die Rolle des Küchenjungen und des Gassenpredigers — das Opfer des Intellektes wollte er nicht bringen. Ignatius musste mit der Zeit einsehen, dass sein Geist und der Geist der Gesellschaft grundverschieden seien und dass ein Zusammengehen hierdurch unmöglich werde.

Ungern genug entschloss er sich zu dieser Erkenntni[illegible] Für ihn, dessen starke Seite die Dogmatik nicht war, und de[illegible] nach seinem ganzen Bildungsgange immer wieder eine Neigun[illegible] zur Mystik verspürte, besassen Postells überfliegende Specu[illegible] lationen sogar einige Anziehungskraft. Wir besitzen hierfü[illegible] ein interessantes Zeugnis von Melchior Cano, der zwar Postell[illegible] Namen nicht nennt, dessen ganzer Bericht es aber unzweife[illegible] haft macht, dass er ihn im Auge gehabt hat. Als der spanisch[illegible] Scholastiker, sowieso misstrauisch gegen den verdächtigen Orde[illegible] Ignatius in eben jenem Jahre aufsuchte, führte dieser ih[illegible] gleichsam als Prunkstück Postell vor. Hier hat der sonst [illegible] Kluge einmal geringe Menschenkenntnis bewiesen. Cano, diese[illegible] Eiferer für die Reinheit der Scholastik, sah in den Speculatione[illegible] die Postell vor ihm entwickelte, nichts als unzweifelhaft[illegible] Wahnsinn, und Ignatius versuchte vergeblich, den üblen Ei[illegible]

druck zu vertuschen. Postell versicherte später, nur dem wiederholten Andringen von Salmeron und Lainez, die ja die Vertreter der dogmatischen Gelehrsamkeit in der Gesellschaft waren, habe Ignatius schliesslich nachgegeben, als er ihn entfernte. Mehr noch als seine dogmatischen Ansichten seien aber seine politischen der Grund gewesen. Postell war ein fanatischer Franzose, überzeugt davon, dass seinem Vaterland die Weltherrschaft gebühre, und um diese Lieblingsansicht zu stützen, hatte er sich eine kabbalistische Geschichtsphilosophie zurechtgemacht, in der sich der Unsinn und der Patriotismus wechselseitig überbieten. Er glaubte auch die Rolle eines politischen Propheten spielen zu müssen, und hatte bei seinem Abschied von Franz I. als solcher doch einen bedeutenden Eindruck auf den König gemacht. Diese Prophezeihungen verkündete er nun auch mit Emphase im Hause der Jesuiten zu Rom und verstiess damit gegen einen der fundamentalen Sätze der Gesellschaft. — Kurz, es war ein Ding der Unmöglichkeit, dass auf die Dauer ein Ignatius und ein Postell, der Mann der unbedingten Autorität und der der gelehrten Willkür, an einem Strange ziehen konnten. Man wird dem Urteile nur zustimmen können, das der genaueste Kenner der religiösen und litterarischen Zustände der Gegenreformation, Reusch, gefällt hat: Es sei weniger zu verwundern, dass Postell aus der Gesellschaft ausgestossen wurde, als dass er überhaupt in sie hat aufgenommen werden können.

Es ist nicht dieses Ortes, den Lebensroman des merkwürdigen Mannes weiter zu verfolgen. Ihm war in diesen Jahren das Gleichgewicht seines Geistes abhanden gekommen; wenn man den Schriftsteller Postell, wie er sich vor 1545 und wie er sich nachher zeigt, vergleicht, so kann man gar nicht zweifeln, dass eine partielle Störung diesen reichen Geist von seinem geraden Wege abgedrängt hat. Er arbeitet auch später noch mit einem grossen, erworbenen Capitale, aber jegliche Unterscheidung zwischen Phantasiebild und Erkenntnis ist ihm abhanden gekommen; die Fäden dieses schillernden Gewebes schiessen wirr durcheinander. Hallucinationen und Idiosynkrasien beherrschen oft genug seine Gedanken und sein zerfahrenes Wanderleben. Aber mit der Stetigkeit, die eine einmal erfasste Ueberzeugung gewährt, mag sie auch zur Stetig-

keit der fixen Idee werden, ist er seinen Zielen nachgefol
wenn er sie auch im Wesentlichen nicht mehr gefördert h
Dafür hat er etwas anderes erreicht. Er ist einer der mer
würdigsten religiösen Schwärmer in dieser klassischen Zeit d
schwärmerischen Sekten geworden und hat mit einzelnen sei
Offenbarungen, namentlich mit seinem an Origines angeknüpft
System der Wiederbringung aller Dinge, unstreitig einen tie
Einfluss auf empfängliche Gemüther geübt, die an dem Ir
reden und den Wahnvorstellungen, die überall mit unterlauf
keinen Anstoss nahmen. Er selbst blieb immer überzeugt,
allergetreueste Sohn der katholischen Kirche zu sein, obgle
er dem Tridentinum gleich bei der Eröffnung seiner Session
einen geharnischten offenen Brief zugesandt hatte, in dem
seinen Anspruch ein ökumenisches Konzil zu sein leidensch
lich bekämpfte. Seinem Ideal hätte nur ein allgemeines I
ligionsparlament entsprochen. So hat ihn denn auch nichts
Leben tiefer gebeugt, als dass seine Schriften auf den Ind
kamen. Von einer gefährlicheren Verfolgung rettete ihn, als
bereits in dem Kerker der Inquisition sass, der Tod Pauls I

Bei alledem übte seine Persönlichkeit, die schon dur
ihr Aeusseres imponierte, seine begeisterte Beredsamkeit, d
dem Hörer immer neue Perspektiven ungeahnter Fernen e
schloss, seine stupende Gelehrsamkeit auch auf nüchterne Pe
sonen einen Zauber aus. So hat ihm Masius, der würdigst
Vertreter Erasmianischer Anschauungen in Deutschland, in treu
Freundschaft angehangen, die grossen Verleger Blomberg, Op
rinus, Pantin ihn immer wieder gehalten, und nicht nur, we
sie sich buchhändlerischen Gewinn von ihm versprachen. A
er in Paris wieder auftrat, ward er doch wieder sofort der ge
feierte Lehrer der Hochschule, indess die Parlamente in de
Provinzen die Anhänger seiner Lehre von der neuen Eva, d
den neuen Adam, Christus, ergänze und das Werk der Erlösun
durch die Befreiung des niederen Teiles unserer Natur vervol
ständigt habe, auf den Scheiterhaufen schickten. Schliessli
haben ihn doch die kirchlichen Behörden in einem Klost
internieren lassen, ohne ihn jedoch an seiner Lehr- und Schri
stellerthätigkeit zu hindern. Da glaubte der arme Unstäte en
lich in seine Heimat gekommen zu sein, und als er in hohe
Greisenalter starb, galt er den Mönchen, zu denen nur ei

dunkle Kunde gelangt war, dass ihr Gastfreund einst nicht recht von der Kirche geschrieben, als ein Heiliger, indessen die Wissenden wie Thuanus schrieben, dass der schlimmste Ketzer in diesem Jahre gestorben sei.

Ignatius hatte, als er Postell aus dem Orden entliess, allen Genossen den Verkehr mit ihm verboten, und dieser hat hin und wieder bittere Beschwerde über die „Ignatianer" geführt, aber er blieb von der Grösse des Ordens demungeachtet durchdrungen. Gegen Katharina Medici hat er in einer Verteidigungsschrift seiner Bewunderung für die Lebensweise desselben Ausdruck gegeben, und dem grössten Gönner der Gesellschaft in Frankreich, Wilhelm de Prat, eigens eine Schrift zum Dank für ihre Beschützung gewidmet. So machte er sich auch freiwillig zum Herold der Missionserfolge der Jesuiten. Aus alledem ergaben sich auch wieder einige Beziehungen zwischen ihm und dem Orden; der erste litterarische Jesuitengegner in Frankreich, Pasquier, macht Broët und seinen Genossen besonders ihren Verkehr mit Postell zu Vorwurf; und wenigstens die französischen Jesuiten wie Bouhours haben auch später sehr milde über ihn geurteilt. Die officiellen Geschichtsschreiber des Ordens handelten wohl mehr in Ignatius Sinne, wenn sie ihn auf's Härteste tadelten.

Sobald sich ein Verdacht ketzerischer Meinungen gegen ein Mitglied erhob, war Ignatius erbarmungslos. Ein Deutscher, Namens Michael, hatte im römischen Hause schon eine Vertrauensstellung eingenommen, aber er liess sich gegenüber seinem Stubengenossen Manaräus in Aeusserungen gehen, wie sie damals in Deutschland alltäglich waren, in spöttischen Bemerkungen über Heiligenbilder, Vergleiche von Rom mit Babylon u. dergl. Der Gefährte veranlasste ihn, einige Bemerkungen dieser Art aufzuzeichnen und übergab sie Ignatius, der sie sofort bei Caraffa einreichte. Alsdann jagte er den Ueberführten schimpflich aus dem Hause, vor dessen Thüre die Häscher der Inquisition warteten. Man setzte voraus, es handle sich hier um einen Schüler Melanchthons, den dieser gesandt, um Leben und Verfassung der Gesellschaft auszukundschaften, doch wird nichts angeführt, was diesen Verdacht bekräftigen könnte.[110])

Man kann nicht sagen, dass Ignatius solche Beispiele statuirt habe, um Schrecken zu verbreiten, so wenig die schimpf-

liche Kassation eines Offiziers bestimmt ist, Furcht zu erwecken bei seinen Standesgenossen. Seine Compagnie war eine durchaus zuverlässige Truppe; denn sie war sein Geschöpf.

Mit der Thätigkeit zugleich hatte sich auch die Verfassung und Verwaltung der Gesellschaft ausgebildet und umgestaltet. Von Anfang an hatte Ignatius ein durchaus monarchisches, centralisiertes Regiment gewollt. Deshalb hatte er sich die lebenslängliche Würde übertragen lassen, deshalb sofort alle Sonderverhandlungen der Mitglieder über Aufträge und Stellungen verboten. Die Geschichtsschreiber der Gesellschaft sprechen es öfters aus, dass ihm das Beispiel seines spanischen Vaterlandes vorgeschwebt habe. Dort war der trotzige Unabhängigkeitssinn der Granden entschlummert, der der Communen von Karl V. gebrochen worden, und das jüngere Geschlecht, dem auch Loyola angehört hatte, begeisterte sich für die Idee, dass alle Staatsgewalt in der Hand des Monarchen zusammengedrängt sei, dass alle Kraft der Nation auf solche Weise zu einheitlichem Wirken gelenkt werde, dass alle Ehre vom Königsdienste ausgehe. Ignatius unternahm es, schroffer, als je ein weltlicher Herrscher es vermocht hätte, die gesamte Intelligenz einer grossen, hochgebildeten Genossenschaft einem einzigen Willen zu unterwerfen.

Hierbei ist er im Anfang doch auf mancherlei Widerstand gestossen. Er hat sich diese besondere Eigenart seiner militärisch organisierten Gesellschaft erst heranbilden müssen; sie war ihm nicht von Anfang an gegeben. Wohl bildete das Versprechen des Gehorsams von Alters her einen Teil aller Mönchsgelübde; das hatte aber nicht verhindert, dass die Selbstverwaltung gerade in den Orden viel stärkere Wurzeln als in der Weltgeistlichkeit geschlagen hatte, und dass zugleich, wenn dies auch missbräuchlich geschah, der Unabhängigkeit des einzelnen Bettelmönches und neuerdings auch des Benediktiners kaum eine Schranke gesetzt war. Die Gesellschaft Jesu aber war ursprünglich nicht einmal auf den Gehorsam, sondern auf die Caritas gegründet; und als man sich entschloss auch jenen in das Gelübde aufzunehmen, so hatte man ihn doch nicht zum Mittelpunkt des Ganzen gemacht. Wenn Bobadilla und Ro-

driguez auch später nur die wechselseitige Liebe als Band der Gesellschaft anerkennen wollten, so vertraten sie nur die ältere Intention gegen die spätere. Aber auch für Peter Faber, der an Ignatius glaubte wie kein anderer, war gerade die Gehorsamsverpflichtung Nebensache. Das geht deutlich aus seinen beiden Unterweisungen hervor für solche, die dem Orden beitreten wollen. Während die gemeinsame Liebe und die methodische Selbsterniedrigung ausführlich behandelt werden, entfällt auf den Gehorsam kaum ein beiläufiges Wort.[111]) Vollends jene ältesten Kollegien! Sie sind freie Studentenverbindungen, begeistert für die Methode der Ausbildung, die ihnen ihr Meister gelehrt, und die sie zu grossen geistlichen Dingen befähigen soll; das Band des Gehorsams aber lehnen sie ab; es ist ihnen geradezu unverständlich.

Mir liegen aus diesen Entwicklungsjahren der Gesellschaft die Berichte vor, die sich die frommen Verbindungen in Köln, Löwen und Paris zusandten. Man möchte sagen: sie sind durch ihre Inhaltslosigkeit interessant. Erbauliche Empfindungen, Aeusserungen der Selbstüberwindung werden hier ausgetauscht; alles erscheint als Gabe freiwilliger Liebe, vom Gehorsam ist nirgends die Rede. Sie empfanden es schwer, als Ignatius nun seine Gehorsamsdoktrin, die er im römischen Hause ausgebildet, für die er alle Genossen, die dauernd in Verbindung mit ihm blieben, begeistert hatte, auch auf sie anwandte. Nicht umsonst redet Ignatius in seinen Briefen nach Gandia, nach Paris an Viole, vor Allem nach Coimbra so oft und so emphatisch vom Gehorsam und von den Wundern, die er wirke. Solche Predigten waren dort eben besonders nötig. Für Deutschland aber hatte er sich Petrus Canisius auserlesen, um diese Umwandlung zu vollziehen. Als dieser noch in seiner Heimat weilte, hat er ihn, indem er ihm selber die Wahl freistellte, doch schon mit der Inspektion der einzelnen Niederlassungen in Deutschland betraut, dann hat er ihn nach Italien gezogen um sich über die Zustände derselben zu unterrichten und um ihn zugleich mit der Lebensweise der Gesellschaft ganz vertraut zu machen. In Rom hat sich „der Apostel Deutschlands“ mit dem Grundsatz des Gehorsams erfüllt, ihn sofort durch seine feurigen Briefe bei den Zurückgebliebenen empfohlen, sein Leben lang für ihn gekämpft.

So schreibt er i. J. 1548 an Adrian, den Vorsteher der Löwener Verbindung: Ignatius sei auf sie erzürnt, und mit Recht. Denn er habe sich nicht wenig über ihren Bericht des letzten Jahres gewundert, in dem sie zu dem Schluss gelangt seien: sie hofften, dass man Niemanden aus Rom nach Löwen (als Superior) zu schicken brauche. Mehr noch, sie hätten sich gerühmt, dass sie sich durch keinerlei Konstitutionen, deren Uebersendung ihnen Ignatius angekündigt hatte, einschränken lassen würden, deshalb weil Konstitutionen die Freiheit des Geistes nur hinderten. Canisius weiss, wie sehr das in Rom getadelt werde, er möchte solche Worte ungesprochen machen. Er hingegen preist ihnen mit jenen Metaphern, die er Ignatius abgelernt hatte, den Gehorsam, der allein das unvergleichliche Band der Gesellschaft sei, einen Gehorsam welcher befehle, sich jedem zu unterwerfen, den Ignatius zum Vorgesetzten mache und wäre es ein Koch oder ein Knecht. Er selber lerne erst jetzt in Rom, was Gehorsam sei, hier, wo man die gelehrtesten Männer in jedem Augenblicke, wenn es Ignatius befehle, mit Freude in der Küche oder im Garten arbeiten sehe. Denn nur der Gehorsam bringe die Früchte herrlichster Tugend hervor. Aber auch noch i. J. 1550 hatte Canisius zu klagen, dass er die Kölner zwar nicht zu den Studien, um so mehr aber zum Gehorsam aufmuntern müsse. Gelehrsamkeit, Predigt, Gebet, alle frommen Uebungen sollten bei ihnen nur so weit eine Stätte finden und Kraft haben, als sie mit dem Gehorsam übereinkommen. Was sie vom Gehorsam abziehe, das entheilige Gottes Tempel. Und diese Regel sei einfach: sie bestehe nur darin, sich einem anderen in allen Dingen aus Liebe zu Christus hinzugeben und auf sich zu verzichten. In Köln hat es schliesslich doch der Entlassung des grösseren Teiles der Genossen — zwölf auf einmal — bedurft, um jene Umwandlung zu Stande zu bringen, und Ignatius ganz unbekümmert um den üblen Eindruck, den eine solche Krise etwa auf Aussenstehende machen könnte, hat den Kölner Superior Kessel wiederholt um dieser Strenge willen belobt; er hat die Portugiesen, über deren Schlaffheit er so oft Grund zu klagen fand, ausdrücklich auf dieses heilsame Beispiel hingewiesen.

Zunächst gelang es Ignatius mit der neuen Organisation besser in Ländern, in denen der Orden bereits festen Fuss

gefasst hatte, als in solchen, die erst das Feld vorläufiger Recognoscierung waren. So viel selbständiges Denken und Handeln an richtiger Stelle er auch verlangen mochte, dergleichen Stellungen entwickelten doch diese Gabe in höherem Masse, als sich mit dem unverbrüchlichen Gehorsam vertrug. Man wusste recht gut, dass die Bobadilla und Viole um ihrer langen Entfernung vom Mittelpunkte des Ordens willen sich nicht genügend mit dem Geiste des Instituts erfüllt hatten. Nach Deutchland und Frankreich hat Ignatius erst regelmässig Briefe geschrieben, als es sich um die Begründung von Kollegien handelte, obschon die Jesuiten auch vorher dort eine rege Thätigkeit entfaltet hatten. Dieselbe entzog sich eben sehr häufig der Kontrole des Generals.

Ein Mittel besass Ignatius, um solche Missstände zu vermeiden: die häufige Versetzung aus einer Provinz in die andere, dasselbe, welches ihm auch diente, um die erwünschte Internationalität des Ordens zu befördern. Für eine gleichmässige praktische Ausbildung seiner Untergebenen, wie er sie wünschte, war es unentbehrlich, dass sie sich rasch und gewandt in völlig verschiedene Verhältnisse und Menschen zu schicken lernten. Der Abneigung, die er hiergegen Anfangs in der Gesellschaft selber, namentlich in Köln und Löwen begegnete, wusste er rasch Herr zu werden. Er machte in ausgiebigem Masse von diesem Erziehungsmittel Gebrauch; aber ein solcher Wechsel war oft der Wirksamkeit selber nicht zuträglich. Einen grossen Teil seines Briefwechsels mit hochgestellten Leuten hatte Ignatius mit Entschuldigungen auszufüllen, wenn er einen Jesuiten berief, den man gern noch behalten hätte; und schliesslich musste sich doch der Zustand herausbilden, dass einzelne Männer für bestimmte Länder und Städte Autorität wurden.

Hier lag eine noch grössere Gefahr vor. Es zeigte sich an Simon Rodriguez, wie bedenklich es war, wenn ein Jesuit mit den Interessen einer Landschaft ganz verwuchs, wenn er ihr wie der zweite Stifter des Ordens verehrt wurde, und dann er nun mit der grossen Masse seiner Untergebenen eigene Wege zu wandeln begann. Ehe sich Ignatius zum Aeussersten entschloss, wie es in Portugal doch zuletzt geschah, suchte er durch eine Fülle von Briefen zu wirken, jene Briefe, die immer nur das eine Thema variieren, das Wort des greisen Samuel:

„Gehorsam ist besser als Opfer.“ Je geringer für ihn die Möglichkeit war, persönlich einzugreifen, um so mehr suchte er durch seine Persönlichkeit zu wirken; und diese göttlichen Episteln, die wie Evangelien verehrt wurden, mussten dazu dienen, um die Person des Generals nicht ganz durch die des Provinzials verdunkeln zu lassen.

Auf dem brieflichen Verkehr beruhte die ganze Zentralleitung der Gesellschaft. Dieses Mittel des Gedankenaustausches wusste der Jesuitenorden zuerst ganz auszunutzen, vollkommener als die Diplomatie des 16. Jahrhunderts in ihren Depeschen und die Humanisten im gelehrten Briefwechsel. Ganz sachlich sollten diese Briefe gehalten sein; schon 1542 hatte Ignatius in einem sehr entschieden lautenden Rundschreiben erörtert, was er von Briefen halte, die alle Punkte ungeordnet, gemischt mit persönlichen Betrachtungen oder gar mit persönlichen Angelegenheiten und Geschäften brächten, während alles dies doch in einen Beizettel gehöre.

Gern zeigte und las er neueingegangene Briefe Gönnern der Gesellschaft vor, um bei ihnen den unmittelbaren Eindruck von ihrer Thätigkeit zu hinterlassen. Deshalb waren ihm solche Mängel besonders peinlich. Er verwies auf seine eigene Art zu schreiben, wonach er Briefe, die erbaulich wirken sollten, immer erst im Unreinen aufsetzte, ausbesserte und dann abschreiben liess. Das thue er, meinte er, obwohl er Tag und Nacht für alle Interessen der Gesellschaft zu sorgen und an 250 Personen zu schreiben habe, wo jene doch ihm allein Bericht zu erstatten hätten.[112] Bobadilla spöttelte zwar mit allerlei sarkastischen Bemerkungen: dann müsse Ignatius viel Zeit übrig haben; aber mit jener unerschütterlichen Ruhe, an die er ein eigenes Studium verwandt hatte, dankte ihm dieser für die freundschaftlichen Ermahnungen, während er ihn zugleich zu widerlegen suchte.[113]

Mit Rücksicht auf eine Stoffverteilung, wie sie hier vorgeschrieben war, muss man an allen Jesuitenbriefen, von denen man vermuten kann, dass sie zu erweitertem Gebrauche bestimmt waren, Kritik üben. Es kommt vor, dass Ignatius im Beizettel den Befehl, den er im Hauptbrief erteilt, völlig unwirksam macht.[114] Unter allen Schriftstücken der Gesellschaft lehren daher die offiziellen Rapporte, die Jahresberichte, am Wenigsten

Es kann, wie einmal in Köln, vorkommen, dass sie lange Zeit hindurch von nichts als Erfolgen, Fortschritten, Tugenden der Prälaten und Behörden, die der Gesellschaft geneigt sind, reden, bis dann plötzlich eine Denkschrift, die nur für die Augen des Generals bestimmt ist, den Schleier lüftet und den wahren trostlosen Zustand der Diöcese enthüllt.

Zu wiederholten Malen hat Ignatius den Oberen eingeschärft: der Briefverkehr sei zur Erhaltung der Einheit unbedingt nötig; daher sollten sie, sofern sie in Italien und Sizilien ansässig waren, wöchentlich, aus den andern Ländern monatlich schreiben.[115]) Später hat man die Fristen immer länger, zuletzt auf ein Jahr gesteckt, jedoch nur für die zusammenfassenden Berichte. Es blieb natürlich dem Takte des Briefschreibers immerhin manches überlassen. Eine grosse Anzahl der uns vorliegenden Briefe zeigt, dass Ignatius alle Ursache hatte, die Verzettelung der Berichte in Einzelheiten zu bekämpfen. Den Portugiesen liess er durch Polanco erklären:[116]) er wünsche nicht nur Nachrichten von Beichten und religiösen Früchten, auch nicht von Dingen, die an sich klar seien und deren es unzählige gebe; davon genüge es alle Monate zu schreiben; sondern ihm liege daran, genaue Listen mit der Zahl der Brüder, der Eintretenden, Austretenden, Verabschiedeten zu besitzen, über die Fortschritte in den Studien, über die häufiger vorkommenden Anfechtungen und die Mittel, die dagegen angewandt würden, orientiert zu sein. Genau sollen diejenigen bezeichnet werden, welche Gelehrsamkeit und Geschick zum Predigen haben, diejenigen, welche zu Missionen geeignet seien, nachdem sie ihren Studienkurs beendet, und jene, welche schon vorher auf Zeit in solche zu senden seien. Nicht als ob jene Kleinigkeiten für Ignatius wertlos gewesen wären; sie erhielten ihren Wert sofort, wenn sie ihn eine Persönlichkeit kennen lehrten. Denn neben den Berichten der Oberen gingen beständig die der Einzelnen einher, und um Informationen über ihre Begabung zu erlangen, waren gerade diese für Ignatius sehr wichtig. Ein jeder, so liess er i. J. 1546 den Kölnern schreiben, solle ihm von seinem Wachstum in jenem Leben, das der Tod nicht unterbreche, berichten, von seinem Alter, seiner Erziehung, seinen Absichten, seinen Gaben und Fähigkeiten dem Nächsten zu helfen und allen seinen übrigen Verhältnissen. Wir besitzen eine Reihe solcher

Briefe, in denen jüngere Kölner Genossen, bald erbaulicher bald naiver, vor dem menschenkundigen General ihr Inneres erschliessen. Petrus Canisius führt ihnen als Wunsch des Generals an, dass sie sich dabei eines recht guten lateinischen Styls nach dem Vorbild der Episteln Ciceros befleissigen sollen.[117])

Dem Muster, welches Ignatius für die Briefe seiner Ordensbrüder aufgestellt hatte, entsprachen die seinigen aus seinen späteren Lebensjahren vollkommen. Während sich in den früheren, abgesehen von der spanischen, zeremoniösen Umständlichkeit, die originelle Persönlichkeit des Schreibers durchaus geltend macht — ich erinnere an die Briefe zur Erläuterung der Exercitien, an den für Beltran Loyola, den für seine Vaterstadt Azpeitia, an den Bericht über seinen römischen Prozess — so fehlen seinen späteren diese Züge. Sie sind sachlich und erbaulich; jene völlige Gelassenheit, die ihm als der vollkommene Gemütszustand galt, spricht sich darin aus; fromme Geschäftsbriefe könnte man sie nennen. Man hat mit Recht bemerkt, dass Ignatius in ihnen gleichsam über seinem Gegenstande schwebe.[118]) Aber alle jene Briefe sind von diesem Urteil auszunehmen, in denen er mit unerschöpflicher Redefülle, mit kühnen Bildern und schroffen, soldatischen Wendungen den Gehorsam preist. Es ist dann, als ob in ihm der alte Offizier auflebe. Und so ist auch ein ganz originelles Schreiben der kurze Armeebefehl, den er an das zur Bekämpfung der Mauren in Tripolis stehende Heer erliess.

Für die Briefarbeit besass Ignatius ein treffliches Werkzeug in seinem Geheimschreiber Polanco. Dieser war schon Mitglied des Kollegiums der päpstlichen Sekretäre gewesen, ehe er der Gesellschaft beitrat. Ignatius hatte ihn einst gefragt, worin er die hauptsächliche Aufgabe eines Sekretärs sehe, und Polanco hatte unverzüglich geantwortet: „Darin dass er Geheimnisse unverbrüchlich bewahrt.“ Darauf hatte er ihn zu jenem Vertrauensposten erhoben. Die beiden Männer waren unzertrennlich, jede Massregel besprach Ignatius mit ihm aufs Genaueste, der grösste Teil der laufenden Geschäftsbriefe wurde Polanco nach kurzer Information allein überlassen. Ausserdem besorgte er die grosse Geldverwaltung des Ordens.[119]) Niemand kann entscheiden, wieviel an Ignatius Gedanken und Handlungen, wieviel an den Konstitutionen auf Polanco's Anteil kommt.

Aber gerade weil er einen so weitgehenden Einfluss besass, hielt ihn Ignatius um so kürzer im Zügel. Kein anderes Mitglied musste in gleichem Masse nach Bedarf willenloses Werkzeug sein. Man wusste im römischen Hause, dass Ignatius niemanden so hart, selbst heftig behandle wie Polanco. Dieser war nun nicht eigentlich eine schmiegsame Natur; wir sahen bereits, wie er es bei der bedenklichen Sendung nach Florenz versehen hatte; aber er verstand sich seinem Herrn und Meister unterzuordnen und sein Sprachrohr zu sein wie kein anderer. Vielleicht that er es in dem stolzen Gefühle, dass er hierdurch auch wie kein anderer mitberufen war zur Herrschaft. Seine Arbeitsamkeit war unermüdlich; er fand bei seinem Amte noch die Zeit seine Kommentarien zusammenzustellen. Auch unter den nächsten beiden Generälen hat er, der die lebendige Tradition der Gesellschaft darstellte, das gleiche Amt bekleidet; er wäre vielleicht nach Franz Borgia's Tode selber General geworden, hätte nicht Philipp II. sofort durch einen Protest, dass man Spanien nicht den Schimpf anthun dürfe, einen Marranen zu dieser Würde zu erheben, dem vorgebeugt. Denn Polanco war ein getaufter spanischer Jude, und vielleicht giebt dieser Umstand den Schlüssel zum Charakter des rätselhaften Mannes.

Eine besondere Gattung von Briefen hat Ignatius eingeführt, die ihm unentbehrlich schien, einmal um die monarchische Verfassung des Ordens aufrecht zu erhalten, dann aber auch um sie zu mildern: die Denunziationen. Ob er wohl wirklich geglaubt hat, dadurch, dass er das Denunzieren zur Regel machte und es beim heiligen Gehorsam befahl, ihm seinen sittlich verderblichen Charakter zu nehmen? Der Erfolg musste ihm Unrecht geben und hat es gethan. Aus dem Munde einer der ersten wissenschaftlichen Autoritäten des Ordens, Mariana's, wissen wir, dass schon 50 Jahre später dieses geheime Auflauern, diese Heuchelei, dieses Anschwärzen den ganzen Orden durchsetzte und zersetzte. Nach Ignatius Bestimmung, die er in die Konstitutionen aufgenommen hat, sollten schon alle Scholaren, sobald sie die Probationszeit vollendet, ihre regelmässigen Berichte erstatten, alle so versiegelt, dass keiner vom andern wissen könne, was er geschrieben. In einzelnen Fällen, namentlich wo er unzufrieden war, ergehen auch besondere Auf-

forderungen an die Scholaren, sich über ihre Oberen, jeder in verschlossenem Briefe, zu äussern. Noch der letzte (bisher unbekannte) Brief den Ignatius hat absenden lassen, zwei Tage vor seinem Tode, enthält einen solchen Befehl an das Kolleg in Neapel.[120] Als Gegenmittel gegen die willkürliche Verläumdung hatte er nur die eine Bestimmung, dass alle Denunziationen schriftlich eingebracht werden müssten, „damit das Wort an den Buchstaben gebunden nicht entfliehe und sich vor der Prüfung des Lasters und der Bestrafung der Unwahrheit fürchte."[121]

Dadurch dass Ignatius alle diese Briefe empfing und mit einander vergleichen konnte, dass er vom Mittelpunkte aus die Interessen der gesamten Gesellschaft betrachtete, scheint er sich wirklich fast überall ein zutreffendes Urteil gebildet zu haben. Man gewinnt aus seinen Anordnungen den Eindruck, als ob er in jedem einzelnen Falle das Richtige angebe; man begreift, dass die Jesuiten ihm nächst der Frömmigkeit „die übermenschliche Klugheit" nachrühmen, die er in beständiger Beobachtung seiner selbst und im unaufhörlichen Verkehr mit den Menschen erworben habe, dass sie, alle Vorzüge ihrer Gesellschaft abwägend, immer darauf zurückkommen: der eigentliche Kernpunkt ist doch die einheitlich monarchische Leitung.

Ignatius selber galt die möglichst grosse Zentralisation als Ideal; nur wo sich ihr unübersteigliche Hindernisse in den Weg stellten, wo die Fiktion des allwissenden, alles bewegenden Generals versagte, wollte er von ihr absehen. So setzt er den Studierenden von Gandia die Notwendigkeit einer einheitlichen Regierung auseinander:[122] „Die Gesellschaft Jesu bestehe aus litterarisch-gebildeten Leuten, die vom Papst und von Prälaten umhergeschickt würden und weit vom Sitze des Generals zerstreut seien, die fortwährend mit hohen Herrschaften zu thun hätten. Ohne strenge einheitliche Leitung würde sich eine solche Menge nicht regieren lassen. Kein Körper könne sich ohne Einheit erhalten." Aber er fügt hinzu: Auch er könne nicht von Rom aus durch Schriften alles regieren; er müsse es durch das Mittel Anderer thun. Eine mächtige Handhabe hatte er von vornherein für sich behalten: Alle Privilegien waren nur ihm, dem General, zu diskretionärem Gebrauche verliehen. Er spendete oder versagte sie den Genossen nach

Gutdünken. Jeder einzelne wusste, dass er nur durch seine Vermittlung an dem Schatze von Gnaden teil hatte, den ihm die Päpste zur Verwaltung übertragen hatten.

In dem ältesten Statutenentwurf der Gesellschaft und in der Bestätigungsbulle war eine Beteiligung der Genossen an der Gesetzgebung des Ordens vorgesehen, eine solche an der Verwaltung ist auch dort eigentlich nicht ausgemacht worden. Ignatius war ein abgesagter Feind aller oft wiederholten Zusammenkünfte, Konvente, Synoden, in denen sich die andern Orden gefielen. Bei der demokratischen Verfassung der Franziskaner und Dominikaner waren solche nötig, um ein Gefühl der Zusammengehörigkeit zu erzeugen, eine Verbindung zu gemeinsamem Handeln zu erzielen; für den monarchischen Orden bargen sie vielmehr Gefahren. Er selber hat keinen Generalkonvent abgehalten, doch sind auch unter ihm zu wiederholten Malen die gerade abkömmlichen oder in Rom anwesenden Mitglieder zu Beratungen zusammengetreten, und einmal hat er in ihre Hände seine Würde resignieren wollen, als er nach schwerer Krankheit seine Kraft erlahmen fühlte. In solchen Fällen that dies Ignatius nicht nur um der besseren Information willen, sondern auch um sich von einer Verantwortlichkeit, die er nicht allein tragen wollte, zu entlasten, wie damals als er einer Kommission die Entscheidung über Annahme oder Ablehnung der portugiesischen Inquisition überliess. Namentlich in schwereren Disciplinarfällen wahrte er grundsätzlich durch dieses Mittel den Schein völliger Unparteilichkeit,[123]) so in dem Gerichte, das er über den ungehorsamen Simon Rodriguez einsetzte. Als die Zentralverwaltung immer umfangreicher wurde, traf er die Einrichtung, dass ihn vier Assistenten, welche die vier hauptsächlichen Nationen vertraten, unterstützten. Sogar einen gewissen Einfluss auf die Aemterbesetzung räumte er diesen seinen Beratern ein, wo dies ohne Schaden geschehen konnte. Gonzalez, derselbe, dem er seine Lebenserinnerungen erzählt hat, berichtet in seinen Tagebüchern, dass er gewisse glänzende und mit öffentlicher Ehre verbundene Funktionen niemals selbst verlieh, sondern den Assistenten die Auswahl und Ernennung übertrug. Der Ehrgeiz und die Eifersucht sollten zwar principiell von der Gesellschaft ausgeschlossen sein, solange sie nun aber einmal thatsächlich vorhanden waren,

sollten sie sich wenigstens nicht an die Person des Generals heranwagen.

In Wahrheit bildete aber gerade die richtige Besetzung der Aemter, die Verteilung der Aufträge einen Gegenstand der persönlichen Sorge und unablässigen Nachdenkens für Ignatius. Es wird erzählt, wie er demjenigen, dem er ein Amt übertragen wollte, insgeheim einen Genossen zugab, der ihn zuvor unverfänglich über seine Geneigtheit und seine Ansichten ausforschen sollte,[124] und in seinen Briefen nach Köln schildert Peter Canisius anschaulich, wie er vor einer bedeutenderen Sendung wohl eine Probe anstellte, um Geneigtheit und Befähigung der Einzelnen zu erkunden. Anfänglich, solange ihm die rechte Personenkenntnis fehlte, befreundete er sich noch mit dem Gedanken, dass die Oberen aus der Wahl ihrer Untergebenen hervorgingen. So hat er in seinem Brief an die Studierenden von Gandia angeordnet, die Wahl solle nach einer dreitägigen Zurückgezogenheit, ohne dass einer dem andern seine Abstimmung mitteilen dürfe, völlig geheim stattfinden.[125] Er wollte eben jede Möglichkeit von Wahlumtrieben ausschliessen. Aber schon in demselben Jahre 1547 stellte er Araoz, dem Provinzial von Spanien, anheim, sämtliche Obere zu ernennen, ohne dass die in den Häusern und Kollegien Verweilenden ein Recht auf Wahlbeteiligung oder Vorschlag hätten. Nur wenn er zweifele, wer am Geeignetsten sei, solle die Wahl in der kurz zuvor geregelten Weise eintreten. Aber noch in seinem letzten Lebensjahre hat er doch den Jesuiten am Niederrhein, wo noch immer nicht völlig geregelte Verhältnisse herrschten, zugelassen sich selber einen Provinzial zu wählen, indem sie ihm die verschlossenen Stimmzettel nach Rom senden sollten.[126] Die Wahl fiel damals auf Eberhard Merkurian, den er selber ursprünglich nicht in's Auge gefasst hatte. Er ist sein dritter Nachfolger in der Würde des Generals geworden. Das waren kleine Konzessionen; im Uebrigen hatte er in seinen letzten Lebensjahren die Ernennung aller Oberen nach Rom gezogen und sie allein mit den vier Assistenten verabredet. Diesen Gebrauch hat er auch durch die Konstitutionen rechtskräftig gemacht.

Ignatius war nicht eben ängstlich, indem er die Befugnisse der Rektoren abmass. Er sah ihnen sogar eine Eigenschaft gern nach, die er sonst schonungslos zurückdrängte:

einen gewissen Lokalpatriotismus; denn bei dem Vorsteher eines Kollegs war das immerhin eine schätzbare Triebkraft. Er liebte es, wenn sie zu Gunsten ihrer Kollegien ungestüm forderten oder die besten Kräfte sich streitig machten. Doch legte er wohl auch den Streit in solchem Falle auf die einfachste Weise bei: er belobte beide und liess sie mit ihren Aemtern tauschen.[127])

Sobald sich die Wirksamkeit der Gesellschaft in den einzelnen Ländern ausgebreitet hatte, ordnete Ignatius die sämtlichen Häuser und Kollegien besonderen Provinzialen unter. Die Sache war hier eher vorhanden als die Form; denn es lag eine strikte Notwendigkeit vor. Allzu gross war wenigstens in der Theorie die Macht nicht, die er ihnen überliess; sie sollten seine Aufsichtsbeamten sein; aber sie wurden demungeachtet die wichtigsten Personen im Orden. Denn die Untergebenen schuldeten doch zunächst ihnen den blinden Gehorsam. Ignatius bemerkte ihnen: sie sollten sich nicht in alle Einzelheiten und besonderen Geschäfte einmischen, auch wenn sie die Fähigkeit dazu besässen; das sei für die Würde ihrer Person und auch für ihren Seelenfrieden das Bessere. Die Anordnungen sollten sie für die ganze Provinz geben, sich aber in die Ausführung nicht eindrängen. Besser sei es, wenn einmal — was nicht ausbleiben werde — von den Unterbeamten etwas Unrichtiges geschehe; dann könnten sie es leichter ändern, als wenn sie es selber gethan hätten. Denn einem Vorgesetzten zieme es zu verbessern und nicht selber zu fehlen. „Nur wie der erhabene Beweger soll er die ihm untergeordneten Kreise gleichmässig und beständig drehen, damit von diesen als den nächsten Ursachen die eigentümliche Wirkung jedes Einzelnen ausgehe.“ [128]) — Der tote Mechanismus ist ihm das höchste, in ihm sieht er allein wahre Gesetz- und Regelmässigkeit, und im Grunde behält er sich allein die Rolle des unbewegten Bewegers bevor, des *νοῦς*, der den Anstoss giebt, der sich bis in den äussersten Kreis als einziger Grund seiner Bewegung fortpflanzt.

Mittel- und Oberitalien hatte sich Ignatius noch eine Zeitlang selber zu unmittelbarer Leitung vorbehalten, doch machten sich bald Unzuträglichkeiten geltend, eine Ueberlastung durch fortwährende Anfragen der kleineren Kollegien. Daher ordnete

er diese schon einigen grösseren unter;[129]) aber auch diese Gruppenbildung reichte nicht aus; schliesslich ernannte er auch hier einen Provinzial; es konnte nur Lainez sein. Wenn nun selbst dieser vollkommenste aller Jesuiten alsbald eifriger die Interessen seiner Provinz vertrat, als es Ignatius für seinen Gesamtzweck gut schien — denn dem Provinzial war nicht ohne Weiteres dasselbe wie einem Rektor erlaubt — so war dies das deutlichste Zeichen, wie bedenklich für das Gefüge des Ordens die Verführung des Amtes werden konnte. Als Ignatius selbst diese Säule leise wanken sah, erregte ihn dies bis zum schärfsten Auftreten, und Lainez demütigte sich um dieser Sünde gegen den Geist der Gesellschaft, die er doch bald selber zu leiten berufen sein sollte, so tief er nur irgend vermochte. So mussten denn „Kollateralen", Beigeordnete der Provinziale mit besonderen Aufträgen, wie er kurz vor seinem Tode einen solchen nach Portugal schickte,[130]) mehr aber noch ausserordentliche Beauftragte, Visitatoren, dazu dienen, um wiederum den Einfluss der Provinziale im Zaum zu halten. Wenn Ignatius Diego Miron und Torres als solche mit weitgehenden Vollmachten, die sie ganz nach Gutdünken verwenden durften, nach Portugal sandte, so machten das die dortigen verwahrlosten Zustände nötig; aber auch in ruhigeren Verhältnissen forderte er von den Visitatoren die grösste Strenge. Jedes Vertuschen und Uebersehen war ihm ein Gräuel. Sonst forderte er von den Jesuiten, dass sie in ihren Oberen Christus sehen sollten; vom Visitator verlangt er aber auch: er solle selber eingedenk sein, dass er den Untergebenen gegenüber die Person Christi bekleide, und seine Autorität gebrauchen. Das war nötig; und doch war es auf der andern Seite auch wieder bedenklich, dem Visitator solche Macht einzuräumen. Jener selbe Brief enthält die geheime Nachschrift: so schreibe Ignatius zum Schrecken, wenn aber der Visitator so strenge Massregeln nötig finde, solle er es doch nicht thun, ohne zuvor in Rom anzufragen. So gab der klug abwägende Mann immer mit der einen Hand, um mit der andern alsbald wieder zu nehmen. Selbst mit dem Denunziationswesen hielt er es nicht anders. Es diente ihm dazu, die Amtsführung des Provinzials beständig zu beobachten und bei Gelegenheit auch einmal lahm zu legen, aber er schickte wohl auch diese Denunzia-

tionen der Untergebenen an die Angeklagten selber, so die der portugiesischen Genossen an Miron, zur besseren Information, freilich auch mit der Bitte, diese Aeusserungen nicht nachzutragen.[131])

Trotzdem ist er selbst in wichtigen Dingen nicht immer mit seinem Willen gegen den der Provinziale durchgedrungen. Dass freilich Simon Rodriguez seiner Versetzung von dem portugiesischen auf den aragonischen Posten widerstrebte, hat nur den Sturz des ebenso hartnäckigen wie schlaffen Mannes herbeigeführt; aber in den Angelegenheiten der pyrenäischen Halbinsel überhaupt war Ignatius Hand nicht so stark, als er es wohl gewünscht hätte. Sein Vetter Araoz, der Provinzial für das ganze Königreich Spanien, war ihm gar zu mächtig geworden. Er hatte ihm schon den unbedingt zuverlässigen Nadal als Visitator zugesandt. Dieser nahm seinen Auftrag mit, Spanien in drei Provinzen zu teilen, wobei Araoz nur die wichtigste, Castilien, behalten hätte. Ueber sie alle sollte dann Franz Borgia die Aufsicht führen.[132]) Allein Araoz sah die Teilung nicht gern, so verschob man sie, ohne bei Ignatius erst anzufragen, und dieser stellte nachträglich die Durchführung der Massregel ganz Franz Borgia anheim.[133]) Die Stellung dieses Mannes vollends blieb immer abnorm: ein Mitglied der Gesellschaft, das zugleich ihr Protektor war. Dies erkannte Ignatius ausdrücklich an, als er in den letzten Jahren seines Lebens Franz Borgia über sämtliche Länder der spanischen Zunge mit gleichen Befugnissen wie die des Generals setzte.[134])

Von seiner Machtfülle hat Ignatius nur von einem Rechte keinen Gebrauch gemacht: sich bei Lebzeiten einen Generalvikar zu ernennen. Er hat sich zwar am Ende des Jahres 1554 Nadal als Stellvertreter zu seiner Entlastung eine Zeitlang beigesellt;[135]) wie wenig das aber auf sich hatte, zeigt, dass er ihn schon im ersten Monat des folgenden Jahres als Begleiter Morone's nach Augsburg zu einer längeren Sendung benutzte. Er hat bis zur Stunde seines Todes als ein echter Selbstherrscher keinen einzigen seiner Untergebenen in der Weise ausgezeichnet, dass er ihn am Geeignetsten zur Leitung der Gesellschaft erklärte. Die Jesuiten haben das freilich als ein Zeichen seiner Demut angeführt. Für die Gesellschaft aber

war es sehr gefährlich, dass bei seinem Tode nicht alsbald ein Mann vorhanden war, der mit unbestrittener Autorität die Zügel in die Hand genommen hätte.

Während Ignatius alle Jesuiten seinem einheitlichen Machtgebote unterwarf, musste er sie auch nach Möglichkeit unabhängig von allen andern kirchlichen Gewalten stellen. Mit reichlichen Vollmachten waren bereits die alten Orden versehen; der neu entstehende musste sich solche erst erwerben. Gern hätte Ignatius durch Franz Borgia's Einfluss erlangt, dass die Gnadenfülle, die in der Bulle „Mare magnum" den Bettelorden gespendet war, auch der Gesellschaft Jesu mitgeteilt werde. Der Plan missglückte, und da sich Ignatius diese Aussicht verschlossen sah, suchte er wenigstens den Schein zu verwerten, als ob er aus eigener Bescheidenheit solche Privilegien verschmäht habe. So liess er durch Olave der feindlichen Sorbonne verkünden.

Er wusste in der That, dass allzu viele Privilegien für eine religiöse Genossenschaft verhängnisvoll werden können; sie hatten für ihn, wie wir sehen, nur dann einen Wert, wenn er über sie frei verfügen konnte. So weigerte er sich i. J. 1545 den Kölner Genossen davon mitzuteilen; denn der Missbrauch von Privilegien habe dazu geführt, dass anderen Orden solche entzogen würden; das müsse sie vorsichtiger machen, die ihrigen nur ruhig und massvoll zu verwenden. Nicht als ob er ihnen misstraue, aber dieser Gnadenschatz sei ihm vom Papste nicht zur Zerstörung sondern zur Erbauung mitgeteilt.[136]) Damals konnte er diese Privilegien noch nicht nach Aussen hin verwenden; denn er besass das Recht, sie auf Coadjutoren und Scholaren auszudehnen nur *„vivae vocis oraculo"*, durch eine gnädige Gesprächsäusserung des Papstes, die, wie er selbst bemerkte, sie wohl vor dem Forum des Gewissens sichere aber öffentlich nicht zu ihrem Schutze zu verwenden sei. Auch später haben die Päpste, namentlich Julius III., etwa bei der Abschiedsaudienz eines ausgesandten Jesuiten, solche Gnaden erzeigt;[137]) es war damit immer ein Eingang gemacht, sich später ein solch vorläufig zugewandtes Recht ver[illegible] lassen.

Schon diejenigen Rechte, welche Ignatius bei seinen Lebzeiten fest für den Orden gespendet wurden, waren sehr bedeutend. Nur die wichtigsten derselben ausser den früher erwähnten seien hier angeführt. Das war noch das Wenigste, dass der Papst bald alle Beschränkungen, wonach Anfangs die Zahl der Professen 60, die der Coadjutoren 20 nicht überschreiten sollte und Profess nur in Rom geleistet werden durfte, fallen liess; auf die positiven Vorteile kommt es an. Die andern Mönchsorden übten gewöhnlich nur aushilfsweise priesterliche Funktionen; der Orden der Jesuiten dagegen war eine Gesellschaft von Priestern. Diese Thätigkeit musste ihnen daher erleichtert werden, indem ihnen gestattet wurde, überall zu predigen, Beichte zu hören, die Sakramente zu verwalten, Dispense für kirchliche Vergehen zu erteilen, Gelübde ausser einigen wenigen, dem Papste vorbehaltenen, umzuwandeln. Wir sahen schon, wie Ignatius auch das Vorrecht erlangte, dass sie wenigstens in den Missionen und in weitentlegenen Ländern von allen jenen Vergehen absolvieren durften, die in der Bulle „In coena Domini“ namhaft gemacht wurden. Es war ihm immer ärgerlich gewesen, wenn er in seinen Briefen die nötige Reserve in diesem Punkte hatte einschärfen müssen, zumal er betonte, dass der Beichtiger „in articulo mortis“ am Sterbelager doch volle Absolutionsgewalt besitze. Er fand Anfangs Schwierigkeiten. Er klagte über den langsamen Geschäftsgang, wünschte sachkundige Leute nach Rom zu ziehen, um den Juristen der Kurie recht klar zu machen, dass es sich hier um eine unentbehrliche Voraussetzung alles Wirkens in ketzerischen und heidnischen Länder handle. Auch an andere Schranken, die den Weltgeistlichen binden, wie das Interdikt, braucht sich der Jesuit nicht zu kehren; seine Propagandathätigkeit wäre dadurch gehemmt worden.

Nicht minder sorgten Paul und Julius dafür, dass die Rechte des Generals gegenüber der Gesellschaft genügend festgestellt wurden. Ausdrücklich ward ihm die Fähigkeit zuerkannt, ebenso wie der Papst die Mitglieder der Gesellschaft zu beliebigen Sendungen zu verordnen und sie abzuberufen. Sogar sich selber legten die Päpste eine Schranke gegenüber der Gesellschaft auf, indem sie die Annahme kirchlicher Würden Seitens der Jesuiten von der Zustimmung des Generals abhängig

machten. Wiederholt wurde die strikte Verbindlichkeit der Gelübde bestätigt, dem Austretenden der Eintritt in jeden anderen Orden, die strengen Karthäuser ausgenommen, verwehrt. Die Bestimmungen über die Leitung der Gesellschaft, wie sie bald in die Konstitutionen aufgenommen wurden, fanden schon vorläufig ihre Bestätigung, wie überhaupt viele wesentlichen Anordnungen derselben, z. B. die über die Armut der Professen und über Erwerb, Verwaltung und Freiheiten der Güter, die zur Erhaltung der Kollegien dienten.

Wichtiger als alles andere war aber, dass der Papst, indem er den Jesuiten alle Rechte der Weltgeistlichkeit mitteilte, sie zugleich unabhängig von ihr, ausserhalb ihrer Organisation, hinstellte. Ihre Seelsorge ging selbständig einher neben der des Ortspfarrers; wer bei ihnen gebeichtet und die Sakramente genommen, der brauchte sich an jene nicht zu kehren. Ihre Priesterweihe mochten sie von jedem Bischof, der dem General genehm war, empfangen. Während sie fortwährend den Bischöfen an die Hand gehen sollten, waren sie doch nicht verbunden, einem Prälaten zu Gefallen sich irgend einem Dienst zu unterziehen, wenn es ihnen nicht von Rom aus befohlen wurde. Es war nur folgerichtig, dass schon Paul III. in seinem lezten Regierungsjahre 1549 erklärte: „Die Gesellschaft selbst und alle ihre Genossen und Personen nehmen wir aus und sprechen wir frei von jeder Jurisdiktion und Strafgewalt der ordentlichen geistlichen Behörden und nehmen sie nur unter unseren Schutz.“ Damit ward der Rest des Aufsichtsrechtes der Bischöfe über die jesuitische Seelsorge in ihren Diözesen fast illusorisch; und Ignatius erkannte in der Theorie nicht einmal diese Ansprüche an.

Da die Jesuiten auch Pfleger der Wissenschaft geworden waren, so stellte man sie ebenso unabhängig deren altüberkommener Organisation, den Universitäten gegenüber. Ihre eigenen Hochschulen erhielten dieselben Rechte wie jene, — auch die älteren Universitäten führten sich selber ja auf den Papst zurück — und dem General ward ohne Weiteres gestattet, wen er unter seinen Genossen für tauglich hielt, dem auch eine Professur, sei es gleich die der Theologie zu übertragen. So viel hatte schon Ignatius erworben; immer weiter vermehrte sich mit dem Aufblühen des Ordens auch sein Privilegienschatz,

bis schliesslich Pius V. die Gesellschaft auch noch für einen Bettelorden erklärte und damit die ganze Gnadenfülle des „mare magnum" auf sie ergoss.

Wenn heftige Angriffe auf diese unkontrolierbaren Privilegien erfolgten, wie derjenige der Sorbonne, so war die Antwort ja leicht gefunden, dass man nur dasselbe erhalten habe, was die Bettelorden längst genossen; aber auch gegen die Bettelorden hatten sich namentlich in dem ersten Jahrhundert ihres Bestehens ganz dieselben Beschwerden erhoben von jener ersten Eingabe der sizilianischen Bischöfe an Kaiser Friedrich II. an; und keine Korporation hätte mehr davon erzählen können als die Universität Paris. Jetzt war aber längst der alte Zwist begraben; die Bettelorden hatten aufgehört eine Sonderstellung in der Kirche einzunehmen. Bei Privilegien kommt alles darauf an, nicht wie sie lauten, sondern wie sie gehandhabt werden, und diejenigen der Gesellschaft Jesu lagen in einer Hand, die mit ihnen ebensowohl hauszuhalten als zu arbeiten verstand. Sie bedurfte die Sonderstellung neben der bischöflichen Gewalt, weil sie nur dem Papst, auf dessen Wink sie bereit stand, unterworfen, weil sie international wie die Kirche sein wollte. Sie wollte hilfsbereit sein, aber sich nicht unterordnen. Nichts lag den Jesuiten ferner als in offene Opposition zu den Bischöfen zu treten; sie boten ihnen ihre Dienste an, und in allen Ländern sind Bischöfe ihre eifrigsten Förderer gewesen. Gleich Anfangs[138]) gab Ignatius Peter Faber die Weisung mit, sich der Privilegien „mässig und nüchtern" zu bedienen; hierauf zielen die sorgfältigen Erkundigungen über diejenigen, welchen der General Privilegien anvertrauen wollte. Für Ignatius war es überhaupt der Gipfel aller Politik, Anstoss zu vermeiden. Aber manchmal machten er und seine Schüler ihr Vorrecht auch bemerklich, kamen auf den Wunsch eines Bischofs nicht sogleich, besuchten ein Provinzialkonzil nicht eher, als bis es ihnen von den päpstlichen Legaten geheissen war; und wenn Ignatius die Seinen an einen andern Ort ziehen wollte, war immer die bequemste Ausrede: der Papst wolle es so. Sobald sie ihre Kollegien gegründet hatten, beharrten sie erst recht auf ihrem Privileg und wiesen jeden Eingriff, jede Aufsicht des Bischofs ab.

Kam es dann zum heftigen Zusammenstoss wie mit Bischof Siliceo von Toledo, so liess es Ignatius nicht an der aus-

gesuchtesten Demut fehlen; es schien, als ob er sich und die Gesellschaft, „diese allergeringste Gesellschaft", wie er die „Minderbrüder" überbietend zu sagen pflegte, so tief als möglich zu erniedrigen suchte; er ordnete sanftmütiges Ausweichen selbst da an, wo er zweifellos im Rechte war, wie bei dem Sturme, der sich gegen die Jesuiten in Saragossa erhob, zumal er wusste, dass er sich hiermit den endgiltigen Erfolg am Besten sichere. In der Sache aber war er um so eifriger bedacht sich in Rom die Befreiung gewährleisten zu lassen.

Schwieriger noch war von Anfang an, zu den andern Orden Stellung zu nehmen. Wir haben schon wiederholt gesehen, wie Ignatius das natürliche Misstrauen der alten, erbgesessenen Körperschaften gegen den neuen Emporkömmling vermeiden wollte, wie er die Aufnahme von ausgetretenen Mönchen anderer Orden verweigerte, selbst wenn jene nur Novizen gewesen, wie er sie nur dann zuliess, wenn ein augenscheinlicher, bedeutender Nutzen von ihnen zu erwarten sei. Weit öfter aber handelte es sich darum, ob er sich des Eigentums als der Personen anderer Orden für die Gesellschaft Jesu bedienen solle. Denn in den Ländern, wo die Reformation alle geistlichen Verhältnisse umgestaltet hatte, gab es verlassene Klöster und Kirchengüter in reichlicher Anzahl, es lag nahe, dass der neue Orden, der zu leisten versprach, was jene verabsäumt hatten, hier seine Ausstattung suchte und fand Trat dieser Fall ein, so war es freilich auch nichts anderes, als was die protestantischen Fürsten thaten, wenn sie aus dem eingezogenen Kirchengut geistliche Fonds bildeten und Schulen gründeten, und ehe ein alter Orden sein wohlerworbenes Recht, selbst wenn er es einstweilen nicht benutzte, völlig fahren liess, bedurfte es immer erst eines hartnäckigen Kampfes. Ein grosser Teil der Zwistigkeiten, die der Jesuitenorden namentlich in Deutschland zu bestehen hatte, und der sehr berechtigten Klagen über sein schleichendes Vorgehen findet hier ihren Ursprung. Ignatius gab das Beispiel; er mochte nun und nimmermehr auf dieses Hilfsmittel verzichten, aber er mochte ebensowenig Aufsehen damit erregen. Er sicherte sich „vivae vocis oraculo" sogar von Paul IV. die Berechtigung „sich verlassener oder fast verlassener Klöster zu bedienen"[139]) und führte selber solche Verhandlungen mit Glück. Nach Wien aber schrieb er dennoch an

Canisius einen scharfen Tadel:[140]) „Weder das Wiener Dominikanerkloster noch das anderer Mönche dürfe ohne Zustimmung derselben, d. h. der geordneten Vorgesetzten, übernommen werden, damit sie nicht sofort mit ihren Klagen nach Rom liefen; denn in Rom seien derartige Zwistigkeiten mit Mönchen nicht eben erwünscht.

Auf die Dauer noch gefährlicher musste die Eifersucht der Dominikaner, als der geschworenen Vertreter der Orthodoxie, werden, wo sie sich auf dogmatische Fragen bezog. An dem Streite mit Melchior Cano konnte Ignatius bereits ermessen, dass hier ein heftiger und für die Jesuiten in den romanischen Ländern höchst bedenklicher Zusammenstoss drohe. Damals wusste er sich vom General der Dominikaner eine warme Empfehlung seiner Gesellschaft zu verschaffen, aber er musste sich eigentlich sagen, dass er nur um den Preis der vollständigen Unterwerfung unter die dogmatische Suprematie des Predigerordens das leidliche Verhältnis wahren könne. Er für seine Person stand nicht an, diesen Preis zu zahlen. Als Olave die erste feierliche Disputation in Rom, das Probestück des Collegium Romanum, arrangierte und seine Thesen an alle Häuser der Gesellschaft verschickt wurden, hatte er in ihre Zahl auch die Behauptung der „immaculata conceptio" aufgenommen. Nachdem die Franziskaner und Dominikaner nun bereits einige Jahrhunderte mit allem Aufgebot dogmatischen Scharfsinns und mönchischer Intriguen über die unbefleckte Empfängnis Mariä stritten, hätte die These wirklich unverfänglich scheinen können. Auch war Ignatius ein so emphatischer Verehrer der heiligen Jungfrau, dass er die krassesten Ausdrücke bevorzugte, um seiner Devotion Ausdruck zu leihen. Er pflegte zu sagen: Der Genuss des Abendmahles gewähre ihm deshalb so grosse Tröstung, weil er wisse, dass er nicht nur Christi Fleisch sondern auch dass seiner Mutter dabei genösse; und in den erhaltenen Teilen seines Tagebuches schildert er, wie er diesen Zusammenhang selber geschaut habe. Aber so weit ging die Verehrung nicht, dass er deshalb einen Gegensatz zu den Dominikanern hätte heraufbeschwören wollen. Er strich die These aus Rücksicht auf sie.[141])

Die Gesellschaft Jesu wollte ebensowenig ausschliesslich eine Genossenschaft von Priestern wie ein Mönchsorden sein.

Ignatius ging hier weiter als die Theatiner und that die
auch äusserlich durch eine eigentümliche Bestimmung kund
an der er mit grosser Hartnäckigkeit festhielt. Während all
anderen Priester-Genossenschaften die regelmässige Form de
Gottesdienstes übten und beim Hochamt gemeinsam im Cho
sangen, verbot Ignatius dies den Jesuiten, obwohl er ein grosse
Freund der Musik war. Es schien ihm für so vielbeschäftigt
Leute überflüssige Zeit und Mühe. Ironisch bemerkt er in de
Konstitutionen: Wer Chorgesang hören wolle, finde ja anderwe
Gelegenheit genug dazu. Aber wichtiger war ihm, dass er d
Gesellschaft hierdurch von den Weltgeistlichen trennte, ebens
wie er sie von den Mönchen getrennt hatte, indem er die Aske
hatte fallen lassen. Dieses Vorgehen wurde ihm mehr verübe
als die Sache wert war. Auch die Sorbonne machte sich diese
Vorwurf zu eigen. In der Antwort betonen Lainez und Olav
Nicht alles passe für alle; bei ihnen müssten die Professe
immer marschbereit sein, die Coadjutoren und Scholaren hätte
mit Lehren und Lernen viel zu viel zu thun, um sich der Gesang
übungen zu befleissigen. „So kommt es denn, schliessen s
nicht ohne Stolz, dass während wir auf diesem einen Gebie
weniger als andere leisten, wir uns auf gediegeneren, die unser
Institut zu eigen gehören, mit um so grösserer Sorgfalt, u
so grösserem Fleiss bewegen."

Ignatius duldete nicht, dass dieses Erkennungszeichen d
Gesellschaft um irgend eines vorübergehenden Erfolges will
vernachlässigt werde. In Wien hatte Peter Canisius auf Kön
Ferdinands Wunsch die gebräuchliche Form des Gottesdienst
im Jesuitenkolleg beibehalten. Ignatius sandte, als er die
erfuhr, zunächst einen scharfen Tadel an den Rektor:[142] „E
habe keine neuen Riten einzuführen; sei das Volk an ein
Feier mit Gesang gewöhnt, so solle diesen ein Fremder be-
sorgen." Viel heftiger aber liess er sich gegen Canisius aus:
„Das sei keine so leichte und bedeutungslose Sache; und die
Gesellschaft Jesu dürfe nicht so wetterwendisch und schillern
erscheinen, dass, wer sie an einem Orte gekannt hätte, sie a
einem andern nicht wieder erkenne. Also solle er den ei
geführten Brauch entweder sofort oder, wenn dies Aergern
errege, doch allmählich abstellen. Ferner habe er einen Mon
Busse zu thun, während dessen er Gott täglich um den Ge

der Einheit und der absoluten Gleichheit mit der gesamten Gesellschaft zu bitten habe."[143]) Doch hat noch Ignatius selber sein Princip mit schwerem Herzen aufgeben müssen. Paul IV. als Stifter der Theatiner wollte gerade diese Abweichung der Jesuiten von der Regel, die er aufgestellt hatte, nicht dulden. Den zornmütigen Papst zu reizen, war unmöglich. Ignatius begnügte sich mit dem Chorgesang im Professhause zu Rom, wo er nach der theatinischen Weise streng rituell ohne Modulation geübt wurde, die Kollegien liess er stillschweigend unberührt von der unliebsamen Neuerung. Lainez ist sofort nach Pauls Tode zuerst interimistisch, dann endgiltig zu der früheren Bestimmung zurückgekehrt. Denn auch die Wünsche eines Papstes waren für die Gesellschaft nur so weit massgebend, als sie mit ihren Grundprincipien übereinstimmten.

So hatte ihr Begründer die Gesellschaft Jesu nach allen Seiten hin klar unterschieden von anderen ähnlichen Genossenschaften, unbekümmert ob er mit dem Neuen, das er einführte, Anstoss gebe. Alles aber hatte er zu dem Zwecke berechnet, seiner Stiftung die grösste Leichtigkeit und Leistungsfähigkeit zu verleihen. In diesem Sinne hat sein Schüler Ribadeneira sein Lebenswerk zusammenfassend charakterisiert:[144]) „Obwohl alle Orden nach demselben Zweck trachten und sich auf die evangelische Vollkommenheit als ihr gemeinsames Endziel beziehen, so besitzt doch ein jeder noch seinen vornehmlichen und besonderen Zweck, dem er nachfolgt. Und da diese Zwecke verschieden sind, müssen auch die Mittel zum Zwecke in den verschiedenen Orden von einander abweichen. Denn alle Mittel hängen von ihrem Endziel ab, und vom Zwecke alles, was des Zweckes wegen gesucht wird. Die heilige Kirche ist mit dieser bewundernswerten Mannichfaltigkeit umkleidet, sie hat als das Heerlager Gottes viele unbesiegte Schaaren von Kriegern, die zwar gemeinsam aufs Tapferste kämpfen, sich aber nicht alle derselben, sondern jede ihrer eigenen, passenden Waffen bedienen. Diese Waffengattungen sind unter einander gerade so verschieden wie die Soldaten, die sie gebrauchen. Endlich passt Gott, der alles aufs Weiseste lenkt, das Heilmittel der Natur der Krankheit an, und je nach der Verschiedenheit der Zeiten sendet er, um seine Kirche auszubilden oder um sie zu verherrlichen, die verschiedenen Orden, jeden in seiner

vorbestimmten Zeit." — So teilte der geistreiche Jesuit nach allen Seiten hin Komplimente aus, behielt für sich aber den höchsten Ehrenvorzug: der Gesellschaft anzugehören, die Gott als erlesenes Rüstzeug in diesen Zeiten berufen habe. Und dieses stolze Bewusstsein begleitete auch den geringsten Bruder des Ordens zu jeglicher Thätigkeit, die ihm von den Oberen aufgetragen wurde; es spricht sich in jedem Berichte aus, den er nach seinem Kolleg oder nach Rom sandte. Der Ehrgeiz sich dieser Berufung würdig zu zeigen, sie durch seine Thaten zu beweisen, ist das Grundmotiv seiner Handlungen; und die Bewunderung, welche dem neuen Orden in allen katholischen Ländern zu Teil wurde, konnte nur durch diese Ueberzeugung entfacht werden. Es war die Gesinnung, in der Ignatius die Gesellschaft Jesu gestiftet hatte, die ihn bei jeder neuen Thätigkeit, die er für sie in Anspruch nahm, begleitete!

Drittes Capitel.

Die Verfassung der Gesellschaft Jesu.

Um die Thätigkeit der Gesellschaft zu regeln, um dieses
liche Gespinnst einzelner Fäden unzerstörbar zu machen,
rfte es, je mehr sie sich ausbreitete und je mehr Ge-
des menschlichen Lebens sie umfasste oder streifte,
o dringender einer systematischen Gesetzgebung. Andere
ı hatten ihre Regeln: Die Pflichten, die sie dem Einzelnen
legen, die Lebensweise, die sie ihm vorschreiben, die Ge-
ng, die sie dadurch erzeugen wollen, ist in diesen ein
ılles. Wenn so mit dem vollkommenen Mönch, dem ge-
ten Individuum, gleichsam die einzelne Zelle hergestellt
ıag sich aus ihr von selber durch Wachstum, durch Ver-
ltigung der Organismus, der Körper des Ordens, bilden.
Gesellschaft Jesu hingegen bedurfte vor Allem einer Ge-
'erfassung; nur als ein dienendes, durchaus abhängiges
in der grossen Maschine hatte hier der Einzelne Wert;
n Ignatius eigenes Bild zu brauchen: als ein Punkt in
äusseren Kreisen, die der höhere Beweger allein dreht.
ldlich war in dieser Ordensverfassung angedeutet, wohin
lie Theorien der Jesuiten neigen sollten, sobald sie —
gnatius noch fern lag — als politische Systematiker auf-
ı: Nur als eifrige Verfechter eines mechanisch aufgebauten,
inmaligem, ausdrücklichen Vertragsverhältnis beruhenden
es konnten sie ihre Bedeutung erlangen.

Zwar hat auch Ignatius die Lebensregeln, welche den Kern
rer Ordensverfassungen bilden, nicht vernachlässigt, aber
ıt sie je länger, je mehr in den Hintergrund treten lassen,

ja sogar manches, was er Anfangs für notwendig gehalten wieder fallen lassen. Gemäss der Bestimmung der ersten Versammlung hatte er schon im ersten Jahre nach der Bestätigung des Ordens mit den in Rom anwesenden sechs Genossen verschiedene Konstitutionen beschlossen und sandte sie, noch bevor er sie in eine „anständige Form“ (honesta forma) gebracht hatte, zur Nachachtung an die auswärtigen Genossen. Dieser erste Entwurf ist uns nur aus dem Begleitschreiben bekannt;[1] er enthielt wenigstens eine sachliche Bestimmung, die später wie wir gesehen haben, aufgegeben wurde: das Gebot de vierzigtägigen Kinderlehre, im Uebrigen erfahren wir von einigen Kapiteln, welche Beschuhung und Bekleidung regelten, als Dinge, die Ignatius binnen Kurzem absichtlich freiliess.[2]) E hatte gewiss schon damals Bedenken über ihre Zuträglichkeit denn in dieser Konstitution, wie sie seine Gefährten beschlosse hatten, stand: Wer dies nicht auf Ermahnung thue, dem se es bei der Pflicht des heiligen Gehorsams befohlen; er abe setzte aus freien Stücken hinzu: doch um das Gewissen nich zu belasten, dispensiere er hiervon, soweit irgend möglic Wir erinnern uns, dass er schon in Spanien seinerzeit von ein gemeinsamen Tracht seiner frühesten Genossen abgesehen hatt jetzt gaben ihm namentlich die Verhältnisse Deutschlands d Anlass, das wiederum zu thun. So wenigstens setzte Ola der beschwerdeführenden Sorbonne die Gründe auseinande „Dort im ketzerischen Lande sei es unmöglich Mönchskleid zu tragen, selbst die Begleiter der Legaten legten solche d ab: nur wenn dies geschehe, könne man den Ketzern nütze „Die weisesten Männer“, schliesst er, indem er sich das Lie lingswort seines Meisters zu eigen macht, „haben es höchlich gebilligt, dass wir in gewöhnlicher, ehrbarer Tracht einhergehen dass wir auch in unserem äusseren Verhalten dafür sorgen allen alles zu werden, um alle Christo zu gewinnen.“

Auch die nächsten Anordnungen, die Ignatius von einer solchen gelegentlichen Kongregation i. J. 1544 treffen liess haben in den endgiltigen Konstitutionen keine Aufnahme ge funden; es sind jene Bestimmungen, welche den Fall regeln dass ein Jesuit zu einer Prälatur erhoben werden sollte. Di kurzen Zusammenstellungen, welche Ignatius in den darau folgenden Jahren 1547 und 48, sei es als Hausordnung d

römischen Professhauses,[3]) sei es als Weisungen für ausgesandte Genossen gab,[4]) sind entweder ganz allgemein gehalten oder sie beziehen sich wiederum nur auf äusseres Verhalten. Statt einer eigentlichen Regel giebt er aber schon den Gehorsam gegen die Anordnung des Oberen als Ersatz.

Erst als die Gesellschaft in allen ihren Teilen vollendet war, erst nachdem die Uebernahme des Schulwesens und die Errichtung der Coadjutorenklasse entschieden war, machte sich Ignatius ernsthaft an die Ausarbeitung der Konstitutionen. Im Jahre 1548 liess er sich nochmals von den Anwesenden unter seinen ältesten Genossen, Broët, Jay, Lainez, Salmeron eine Vollmacht geben: Alles, was er vom Papste erlangt habe oder erlangen werde, ebenso alle Konstitutionen, die er gemacht habe oder noch machen werde, billigten sie von vorn herein. Ausserdem stellten sie nur einen wesentlichen Grundsatz fest, dass die Konstitutionen nicht in dem Sinne verpflichten sollten, dass jede Uebertretung derselben Todsünde sei, wie dies z. B. von der Regel der Dominikaner galt. So hatte denn Ignatius jetzt völlig freie Hand, als er an das Werk ging, das seine ganze Lebensarbeit abschliessen und krönen sollte.

Merkwürdig, wie er dabei verfuhr! Er kannte durch genaues Studium und langjährige Beobachtung die Regeln aller übrigen religiösen Genossenschaften; aber wenn er selber eine Bestimmung verfassen wollte, zog er jene nicht zu Rate. Er entsagte dann zeitweise allen Geschäften und zog sich ohne ein anderes Buch als das Messbuch mitzunehmen auf sein Zimmer zurück. Dann wog er alle Momente, alles was für und gegen die Satzung sprechen konnte, sorgsam ab, und zugleich beobachtete er auf's Genaueste seinen Seelenzustand: er führte vollständig Buch über denselben. Als es sich um den schwierigen Punkt handelte, wie sich der Orden zu den irdischen Gütern stellen solle, die er für seine Zwecke nicht entbehren konnte, und die doch keine Fessel für seine leichte Beweglichkeit werden sollten, bedurfte er mehr als einen Monat, um zu bestimmtem Entschluss zu gelangen. Aus dieser Zeit sind uns Bruchstücke seines Tagebuchs erhalten, am ausführlichsten bei einem verschollenen Jesuiten des 17. Jahrhunderts, Nolarci;[5]) darin hat er genau, nach Stunde und Minute aufgezeichnet, welche Stimmungen ihm kamen, jeden Antrieb zum

Weinen, jede freudige Erhebung des Geistes, jeden Drang seiner Seele, sich Gott ganz hinzugeben. Wir sehen, wie ihm die Methode, die er in den Exercitien ausgebildet hatte, ganz in Fleisch und Blut übergegangen ist; man sieht genau, dass er für seine Erleuchtungen die strenge Zeiteinteilung innehält: sie gehören in die kurze Zeit der Messfeier; nur einmal bemerkt er bei einer solchen: „auf der Strasse, als ich vom Kardinal Carpi zurückkam.“ Die religiösen Vorstellungen gleichen denen von Manresa vollständig; es ist die spanische Mystik in ihrer krassen Form, und man begreift, weshalb die Jesuiten, obwohl sie das Manuskript, das nach Ignatius Tode in seiner Kammer gefunden wurde, als eine Reliquie sonder Gleichen verehren, doch von seinem Inhalt nur wenig Gebrauch gemacht haben. So schreibt er etwa an einem Tage: „Beim Messelesen sprach ich mit dem heiligen Geist; mit denselben Thränen und gleicher Hingebung schien mir's, dass ich ihn sähe und fühlte in ausdrücklicher Klarheit und in der Farbe einer Feuerflamme in ungewöhnlicher Weise. Während ich den Altar ordne, und nachdem ich im Gewande war, und beim Celebrieren grosse innere Erschütterung, viele und sehr heftige Thränen und Schluchzen; das Wort versagt mir oft. Hierauf ein hohes Gefühl und Gesicht: unsre Frau, höchst gnädig, neben dem Vater, so dass ich beim Gebet vom Vater zum Sohne und bei der Konsekration nichts empfinden und sehen kann als nur sie, die Teil und Pforte der grossen Gnade ist, die ich im Geiste spüre. — Sie zeigt mir bei der Konsekration, dass in dem Fleische ihres Sohnes auch das ihrige gegenwärtig ist, mit so hoher Einsicht, dass man es nicht schreiben kann.“ Namentlich aber hat er wiederholt wie auf der Klostertreppe zu Manresa Visionen der Dreieinigkeit, gewöhnlich in der Gestalt einer lichten Kugel. Er sieht etwa „zuerst das Sein, dann den Vater, da ich zuerst auf das Wesen dann auf die Person die Andacht richtete“ und erblickte dann, wie die drei Personen nach einander sich aus dem göttlichen Wesen ableiten, ohne aus der Einheit jener Kugel herauszugehen.“ [6])

Diese selbstbewusste Exaltation dient ihm nur, um sich selber methodisch zum Gefäss der Offenbarung zu machen. Denn dass er dies auf solche Weise werde, daran zweifelte er nicht. Er frug wohl Lainez: was er von den Regeln der

Ordensstifter halte; und sein Freund erwiederte ihm, getreu seiner Grundanschauung: sie seien in allem Wesentlichen von Gott eingegeben und nur im Unwesentlichen Menschenwerk. Ignatius erwiederte: das sei auch seine Meinung. Gewiss haben die Jesuiten recht, wenn sie dies als seine Ansicht über sich selbst auffassen; demgemäss haben sie immer die Exercitien und die Konstitutionen als einen Akt göttlicher Offenbarung gepriesen. Orlandinus leitet die heilige Verpflichtung, diesen Konstitutionen anzuhängen und ihnen zu gehorchen ausdrücklich aus diesem ihrem göttlichen Charakter her.[7]) Eine Religiosität, die an das nie beendete Fortwachsen der Offenbarung und an heilige Menschen glaubt, nimmt einen solchen Anspruch, der im Grunde doch eine Selbstvergötterung in sich schliesst, ohne Bedenken hin.

Wenn Ignatius seinen Grundgedanken festgestellt, dann erst zog er die Bücher zu Rate; und hatte er ihn formuliert, so liess er die Bestimmung erst versuchsweise sich praktisch bewähren. Wichtigere Stellen teilte er jetzt im Voraus in seinen Briefen mit,[8]) manche Bestimmungen liess er in den nächsten Privilegien vom Papst bereits bestätigen. Schon 1550 berief er die älteren Väter aus den einzelnen Provinzen nach Rom und legte ihnen den fertigen Entwurf vor, um ihn mit ihrer Hilfe zu beraten. Leider fehlen die Protokolle dieser Sitzungen; doch ist kaum anzunehmen, dass beträchtliche Aenderungen vorgenommen wurden. Dann holte er auch Gutachten der Abwesenden ein, feilte und besserte noch fortwährend bis 1553. Erst i. J. 1555 schickte er sie durch Ribadeneira nach Deutschland, durch Nadal nach Spanien[9]) und sprach den Wunsch aus, dass alle zur gleichen Gesinnung gebracht werden sollten. Diese Genossen, die mit seinen persönlichen Ansichten wohl vertraut waren und Rede und Antwort stehen konnten, sollten die einzelnen Bestimmungen mündlich erläutern. Es fehlte nur noch, dass eine Generalversammlung der Gesellschaft und dass der Papst die letzte Bestätigung erteile. Drei Wünsche, sagte Ignatius oft, habe er im Leben gehabt: dass die Gesellschaft, dass die geistlichen Uebungen und dass die Konstitutionen die päpstliche Bestätigung erhielten. Die Erfüllung der beiden ersten hat er erlebt, die des letzten nicht mehr. Erst nach seinem Tode ist der Entwurf, ohne dass

man eine Aenderung getroffen, von der Generalkongregati
angenommen und dann nach längerer Prüfung durch ein
Ausschuss der Kardinäle ebenso gebilligt worden. Wir sah
bereits, wie die einzige Aenderung, die Paul IV. persönli
verlangte, von Lainez wieder bei Seite geschoben wurde.
hat Ignatius sein Lebenswerk im Wesentlichen noch sel
zu Ende geführt.

Die Verfassung, die in solcher Weise zu Stande gekomm
ist, hat in späterer Zeit kaum eine Erweiterung erfahren;
hat nur nähere Erläuterungen und eine noch verfeinerte A
führung erhalten: namentlich gilt dies von der Organisati
des Schulwesens. Im Uebrigen aber kann man sagen: Wüss
wir nicht, wie sich erst nach und nach die einzelnen Zi
der Gesellschaft festgestellt haben, so müssten wir annehm
dass diese Verfassung als ein einheitlicher Plan wie e
gerüstete Minerva dem Kopfe ihres Vaters entsprungen
Das Wesen der Gesellschaft Jesu ist in diesen Konstitutio
umschlossen.

Dem Zwecke, den Ignatius an die Spitze gestellt hat,
jede weitere Massregel in der strengsten, aber auch in
vollständigsten Weise angepasst. Dieser Zweck ist: nicht
mit dem Heil und der Vervollkommnung der eigenen Se
sich zu beschäftigen, sondern zugleich mit diesem energi
das Heil und die Vervollkommnung des Nächsten zu betreib
Im Privatgespräch drückt er sich wohl noch entschiedener ü
diesen Punkt aus. „Wenn man ihm einen stumpfen K
empfahl" berichtet Maffei, „mit der Begründung, dass er s
aus dem Schiffbruch der Welt retten wolle, so lehnte i
Ignatius ab und beteuerte: Niemand könne ein Mitglied d
Gesellschaft Jesu sein und heissen, der nur für sein Heil u
nicht auch kräftig und kundig für das Anderer zu sorg
vermöge."

Hiermit ist jener Grundgedanke ausgesprochen, den Ignati
von Anfang an erfasst, den er sich in seiner langen Entwic
lungsperiode immer bewahrt hat, der der Krystallisationspu
für alle übrigen Gedanken war: der thätige Dienst für
Mitmenschen, natürlich in ihrer Organisation als katholis
Christenheit, ohne eine nähere Einschränkung ist der Zw
der Gesellschaft. Zugleich ist der Unterschied des Ordens

Neuzeit von denen des Mittelalters hiermit scharf genug gekennzeichnet. Jene andern dienen Gott doch vor Allem durch die eigene asketische Vervollkommnung; so reich bisweilen ihre Thätigkeit gewesen war, sie war doch immer nur ein Ausfluss jenes ihr Leben erfüllenden Bestrebens gewesen. Der Jesuit aber gehört vor Allem einem Zwecke ausser ihm; die Exercitia spiritualia, die Uebungen der Entsagung in der Probation, das Studium und die Förderung der Wissenschaft, alles ist nur Vorbereitung, nur Mittel zum Zweck. Ignatius hat das einmal in knapper Form dahin ausgesprochen: Ginge es nach seinem Wunsche, so wären alle seine Genossen wie die Engel, die mit sich weiter nichts mehr zu thun haben, sondern ganz in der Sorge um das Heil der Menschheit aufgehen.[10]) — Dem Mittelalter hatte es freilich als das Wesen der Seligkeit der Engel gegolten: Gott zu schauen und zu preisen. Ignatius aber erhöhte, um in der symbolischen Sprache der Kirche zu bleiben, Lea über Rahel

Sobald der Jesuit diesen Zweck nicht erfüllt, hört er auch auf Jesuit zu sein: er wird entlassen. Er selber zwar darf nicht gehen, aber das Damoklesschwert der unfreiwilligen Entfernung schwebt über ihm. Selbst den Professen kann es noch treffen. Ihn bindet sein Gelübde, aber die Gesellschaft ist ihm gegenüber nicht gebunden. Nur das Wohl der Gesellschaft — so schärft Ignatius ein, darf bei diesen Fragen den Ausschlag geben. Die Entlassung soll in möglichst milder und liebreicher Form vollzogen werden — ausgestossene Ordensleute pflegen ja sonst die bittersten Feinde ihres früheren Standes zu werden —, zugleich aber soll sie doch auch als mahnendes Beispiel für die Uebrigen verwandt werden. Immer lehnte er entschieden ab, dass der Orden gegen die Entlassenen irgend eine Verpflichtung, für ihr weiteres Fortkommen zu sorgen, eingegangen sei. Nur wenn die Novizen im ersten Jahre bereits entlassen wurden, erhielten sie die Mitgift, die sie etwa der Gesellschaft zugebracht hatten, zurück.[11]) Im Uebrigen aber vergönnte er dem Ausgeschlossenen auch nicht mehr ein einziges Nachtlager. Selbst einen Bruder von Lainez traf dieses Schicksal in seiner härtesten Form.

Es sind dies dieselben Grundsätze, welche während der ganzen Neuzeit im Militärstande gegolten haben, weil sie allein

zu einem gleichförmigen, zweckentsprechenden Offizierkor[
führen können. Und wie für den Offizier war diese unablässi[
Drohung auch für den Jesuiten der Ersatz für alle ande
schwereren Disciplinarstrafen. Die Orden, die im Mittelalt
ihren Ursprung gefunden hatten, waren in ihren Zuchtmitte
der Zeitanschauung entsprechend nicht wählerisch gewese
Ignatius dagegen erlaubte nicht, dass man Gefängnis und Fesse
in die Gesellschaft einführe: Leute, die man mit Ketten und Ba
den in Ordnung halten müsse, passten nicht in seine Einrichtu[
erklärte er geradezu;[12]) und wenn sich fremde Besucher
römischen Hause nach dem Ort des Karcers erkundigten, pfle[
er mit beredter Geberde auf die Hausthür zu weisen. Ignati
hat, wie wir bereits sahen, reichlich von der Entlassung Gebrau
gemacht und zwar hat er dies ganz nach Gutdünken geth[
Er konnte lange zaudern, wie im Falle des Prinzen Don Teuto[
Braganza oder Postell's, aber ein andermal ebenso rasch
kleinen Anlass hin verfahren. Er hat wohl einen Genoss
um eines spottenden Wortes ausgestossen, einen andern, w
er das Bein eines Kranken, den er wusch, in einer We[
betastete, die ihm Argwohn erregte. Er konnte in mildes[
Form den freundschaftlichen Rat erteilen aber ebenso Schi[
und Schande zur Strafe fügen. Was er aber verfügt hat
war unumstösslich: „Euch anderen will ich das Aufnehm
überlassen, überlasst mir das Ausstossen" soll er zu den Obe[
gesagt haben.[13])

Doch auch diesen rechnete er es hoch an, wenn sie Stre[
walten liessen. Als Kessel in Köln endlich nicht umhin kon[
die Gehorsamsdoktrin durchzuführen, war es dort zu Wied
setzlichkeiten gekommen; er entschloss sich 15 der Ungeh[
samen, mehr als die Hälfte seiner Genossen zu entlassen, ni[
ohne Sorge, was Ignatius dazu sagen werde. Aber in d[
Augen des Generals hatte er sich gerade hiermit ein entsch[
denes Verdienst erworben. Ignatius bediente sich der Worte d[
heiligen Ambrosius, dass der milder sei, der einen Untauglich[
wegjage, als der, welcher ihn zurückhalte.[14]) Den allzu schlaff[
Portugiesen hat er Kessel als leuchtendes Beispiel vorgehalt[

Wo Ignatius der Wunsch eines Mitglieds, die Gesellsch
zu verlassen, entgegentrat, verfuhr er ebenfalls ganz nach G
dünken und nach seiner Kenntnis der Persönlichkeit. [

liegen aus derselben Instruktionensammlung zwei ganz verschiedene aber unzweifelhaft gleich sachgemässe Briefe vor. In dem einen lässt Ignatius einem solchen Unzufriedenen sagen: „Wenn er austreten wolle, solle er nicht wie ein Knabe fliehen, sondern darum ordnungsmässig einkommen. In der Gesellschaft werde Niemand mit Gewalt zurückgehalten.“[15]) In dem andern aber verweigert er die erbetene Entlassung: lieber wolle er allerlei Erleichterungen gewähren, wenn dies ohne Sünde möglich sei. So leicht aber solle man es nicht mit dem Gelübde nehmen, ehe man es nicht eine längere Zeit erprobt und nochmals die Exercitien angestellt habe. Milder, als man es vermuten sollte, war er gegen solche freiwillig Ausgetretene, wenn ihr Entschluss sie reute; schon 1549 gab er Araoz die Weisung, sie wieder aufzunehmen, wenn sich davon ein besonderer Vorteil erwarten lasse; und er hat dies selber einige Male gethan.[16])

Die Jesuiten haben diese Eigenheit ihres Ordens, die sie scheinbar hinter andere zurücksetzte, besonders gepriesen, fast wie eine ihnen vorbehaltene Panacée. Die Maffei, Bartoli und ihre Nachfolger haben mit einem gewissen Behagen die Fälle geschildert, in denen der Orden diese Strenge gegen seine Mitglieder walten liess; und ein Jesuitengeneral, es ist wohl Franz Borgia gewesen, hat auf die Frage Philipps II., warum sich die Gesellschaft Jesu immer jugendfrisch erhalte, während andere Orden so leicht alterten, unbedenklich geantwortet: „weil sie sich bisweilen zur Ader lässt.“ Dennoch sind aus solchen Entlassenen der Gesellschaft einige ihrer gefährlichsten Gegner entstanden von Elias Hasenmüller bis zu Ibagnez und bis zu Beispielen noch neuerer Zeit. Wenn nun ein solcher Aderlass sehr selten vorkam, so war dies, wie schon Ignatius andeutet, allein der Sorgfalt zu danken, mit der man bei der Auswahl verfuhr.

Da nämlich eine rationelle Wirksamkeit auch eine rationelle Auswahl und Ausbildung verlangt, ist dieser in den Konstitutionen die Hauptsorge zugewandt. Wer als Jesuit in die Welt gehen, wer jenen Zwecken dienen will, der muss sich auch der nötigen Disciplin unterwerfen, wie Ignatius in den geistlichen Uebungen Christus selber seine Getreuen anreden lässt. Nicht jeder ist brauchbar zum Jesuiten, und deshalb muss eine genaue Beobachtung, die sich aber in den Formen des freund-

schaftlichen Verkehrs bewegt, der Zulassung nicht etwa zur G-
sellschaft sondern schon zur Ausbildung vorangehen. Scho
wo er diese Forderungen aufstellt, zeichnet Ignatius de
Jesuiten, wie er ihn sich denkt: gesund — nur bei sehr ge
lehrten Leuten könne man hiervon absehen —, bescheide
thätig, ruhig, energisch, beständig. Seine Fassungsgabe so
rasch und scharf, all sein Handeln massvoll sein, in seine
Herzen aber soll der Eifer für die eigene Vervollkommnun
und für das Seelenheil der Nächsten brennen. Und dies
Eifer soll es sein, der ihn dem Institut verbindet. Auch äusse
Vorzüge sind erwünscht, denn ein angenehmes und würdig
Aussehen dient zur Erbauung. Er selber las gern in d
Physiognomien: „mala facies malum faciens" pflegte er m
einem Wortspiel zu sagen. Auf andere äussere Güter, a
Reichtum, Adel und auf guten Ruf ist hingegen bei der Au
nahme keine Rücksicht zu nehmen. Hierunter war namentli
nach spanischer Redeweise ein Mangel an Reinheit des Blut
zu verstehen. Die neuen Klerikerstatuten der pyrenäisch
Halbinsel erhoben diese Forderung. Hiermit war auch d
uneheliche Abkunft gleichzusetzen. In einer eigenen Instrukti
die Ignatius nach Wien erliess, erklärte er sie als überflüss
wenn das Uebrige gut sei.[17])

Diesen Forderungen entsprechen die Gründe, welche d
Aufnahme verhindern oder sie als wenig rätlich erschein
lassen. Das versteht sich von selbst, dass der Betreffen
weder verheiratet noch Mitglied eines andern Ordens, wed
rückfälliger Ketzer noch verurteilter Verbrecher sein darf. Selb
für die Novizen fremder Orden sahen wir ihn nur ungern ein
Ausnahme machen. Untauglich zum Jesuiten ist aber auc
sonst jeder, der seine Leidenschaften nicht zähmen kann, auc
wenn es fromme Leidenschaften sind, ebenso der, welche
unbeständig, eigensinnig oder schlaffen Geistes ist. Gleic
mässig werden auch die ausgeschlossen, welche zum Red
und zum Lernen keine Anlage besitzen, und jene, welche d
Sehnsucht nicht bezähmen können, weiter in der Wissensch
fortzuschreiten, als es der ihnen zugewiesene Platz im Ord
wünschenswert erscheinen lässt. Man sieht: die Leidenscha
losigkeit auf der einen, ein konsequentes Zweckbewusstsein
der anderen Seite sind die Eigenschaften, welche den Aussch

zu geben haben. Eine der heikelsten Fragen, über die Ignatius zwar in den Konstitutionen keine endgiltige Entscheidung traf, die ihn aber in Briefen und Erlassen viel beschäftigte, war die der Zulassung Unmündiger. Der Beitritt von Knaben als Scholaren musste für eine Gesellschaft, die sich ihre Mitglieder erzog, erwünscht sein, aber da diese zugleich ein Schulorden war, musste gerade durch den Beitritt solcher der Verdacht erweckt werden: man suche sich die besten Kräfte bei Zeiten aus. Und im Gemüt italienischer Frauen herrscht von Alters her ein Zwiespalt: Trotz ihrer unbedingten Ergebenheit gegen den Priester ist es ihnen entsetzlich, wenn sich eines ihrer eigenen zärtlich gehegten Kinder diesem Berufe, der es familienlos macht, weiht. Schon nach jener Panik der Römerinnen, die in's Collegium Romanum gedrungen waren und behauptet hatten die Jesuiten hätten ihnen ihre Söhne entführt, hatte Ignatius, um solchen Auftritten vorzubeugen, die Aufnahme auswärtiger Schüler von der Zustimmung der Eltern abhängig gemacht; aber für den Beitritt zum Orden dasselbe zu thun, lag kein Grund vor. In der That, was ist in den Legenden des Mittelalters gewöhnlicher, als dass Kinder gegen den Willen ihrer Angehörigen dem geistlichen Stande beitreten? Wie der heilige Franziskus sich vor dem Zorne seines Vaters nackt unter den Mantel des Bischofs flüchtet, war in Bild und Schrift unzählige Male verherrlicht worden. An dem deutschen Gewissen eines Luther nagte freilich der Vorwurf, dass er im Ungehorsam gegen seinen Vater die erste natürliche Pflicht versäumt habe, bei den romanischen Völkern wurden solche Bedenken von jeher als Schwäche des Fleisches angesehen. Nun war i. J. 1553 ein junger Neapolitaner Ottaviano dem Orden beigetreten und seine Eltern, zumal die Mutter, waren trostlos darüber. Sie wandten alle Mittel an, um den Knaben zurückzuerhalten, oder Ignatius wenigstens zu nötigen ihn vorübergehend nach Neapel zu entlassen. Die Angelegenheit zieht sich durch den ganzen Briefwechsel der letzten Lebensjahre Loyola's durch. Sie besass eben für ihn principielle Wichtigkeit. Er erklärte: er werde den Knaben beim Orden behalten und drohte, um ihn den Lockungen der Mutter zu entziehen, mit Verschickung nach Portugal. Caraffa, der um eine Entscheidung angegangen war, entschied auf Herausgabe. Bei ihm sprachen hier eigene

Jugenderinnerungen mit. Auch er war als Kind im ersten Aufwallen seiner Frömmigkeit zu den Dominikanern gegangen, war freudig aufgenommen worden und hatte dann doch wieder in's Elternhaus zurückkehren müssen. Jetzt veranlasste Ignatius, dass sein Urteilspruch wieder umgestossen wurde. Dieser erneute Streit bohrte sich um so tiefer in die Seele des heissblütigen Neapolitaners, als er mit einem Triumph Loyola's endete. Aber schliesslich als Caraffa Papst wurde, musste Ignatius sich doch zurückziehen, und nicht nur um Pauls IV., sondern um des allgemeinen Argwohns willen. Noch in seinem letzten eigenhändigen Briefe bittet er den Kardinal Cueva das Misstrauen Alba's zu zerstreuen, dass sie Knaben für die Gesellschaft fingen. Das sei kanonisch betrachtet kein Unrecht, aber er habe jetzt durch eine Konstitution festgesetzt, dass man in den Kollegien keinen von denen, die in ihnen studieren, annehme ohne Erlaubnis der Eltern.[18])

Unter den Vorwürfen, die man gegen die Gesellschaft Jesu bald nach ihrem Entstehen erhob, findet sich auch jener, dass sie ohne Auswahl zulasse. Die Nachsicht gegen Illegitime und Uebelbeleumundete steht in dem Tadelsvotum der Sorbonne gleich an zweiter Stelle. Aber in der Rechtfertigungsschrift konnte Olave mit gutem Grunde darauf hinweisen, dass man gerade in der Auswahl aufs strengste verfahre, dass zwei Jahre Probation gefordert würden, ehe jemand auch nur als Scholar der Gesellschaft zugelassen werde, dass zum Profess allein 4 Jahre Theologiestudien nötig seien, dass durch die Entlassungen die Nichtgeeigneten immer wieder beseitigt würden. Unter allen Vorwürfen traf dieser am Wenigsten.

Wenn sich die Oberen vergewissert hatten, dass die notwendigen Eigenschaften bei den Aufzunehmenden vorhanden seien, musste nun erst ihre methodische Ausbildung erfolgen. Es ist dies im Wesentlichen dieselbe, wie sie in den geistlichen Uebungen zusammengedrängt erscheint, nur dass sie hier auf die zwei Jahre der Probation verteilt ist, so dass die Einweihung in die Exercitia spiritualia selber als ihr Abschluss und ihre Krönung erscheint. Auch hier ist die Hauptsache, dass alle Gedanken und Empfindungen, gute wie böse, vor dem Erzieher offen liegen, und dass jede einzelne Tugend allmählich und methodisch geübt werde. Auf keiner liegt so viel Wert als

auf der des Gehorsams. Nicht nur den eigentlichen Oberen sondern auch allen unteren Beamten und Dienern wird er gleich unbedingt geschuldet; und damit sich der Geist des Einzelnen ganz mit dem Geiste des Instituts erfülle, muss bei ihm die Ueberzeugung walten, dass sich der Mensch durch solchen Gehorsam genau forme nach der ersten und höchsten Regel alles guten Wollens und Denkens: der ewigen Weisheit und Güte.

So streng diese Grundsätze nun auch klingen, und so genau sie auch zur Richtschnur der Probation genommen wurden, so gut wusste der alte Menschenkenner doch, dass man den Geist allmählich diese Strasse führen müsse. Der Novize der Bettelorden mochte mit dem einmal gefassten Entschluss der Weltentsagung alles zugleich wegwerfen, und mochte sich glücklich fühlen, selber der bedürfnislose Bettler zu werden, der zukünftige Jesuit brauchte und sollte dies nicht. „Mit der Gesellschaft Jesu ist es bewandt wie mit herbem Wein; man kommt nach und nach auf den Geschmack“ pflegte Franz Borgia zu sagen, wenn auch er Neueintretenden Erleichterungen gewährte. Ignatius bestimmte — zwar nicht in den Constitutionen, aber in einer gleichwertigen Instruktion — dass der Novize im ersten Jahre der Probation sich der eigenen Vermögensverwaltung noch nicht entschlagen dürfe, im zweiten war es in das Belieben des Superiors gestellt, ob er dies thun solle.[19]) Er sah darauf, dass man Anfangs mit den Novizen in den gewöhnten Formen der Geselligkeit verkehre, behielt die auszeichnenden Anreden „Excellenz, Herrlichkeit, Herr Doktor“ noch eine Zeitlang bei.[20]) So wurde durch die Uebungen des Dienens in der Küche und bei Tisch, des Bettelns und des Predigens auf der Gasse der Geist stufenweise zu jenen Prüfungen der Mortifikation geführt, die den Geist zu beugen, die die Selbstachtung zu brechen bestimmt waren.

Entsagung ist das Studium des Probationshauses, die Wissenschaft erst jenes der Collegien. Deshalb aber war keineswegs theoretische und praktische Ausbildung namentlich im Reden und Predigen während der Probation ausgeschlossen, und vollends war in das Studium der Entsagung keine Askese im engeren Sinn eingeschlossen. Gute körperliche Pflege und angemessene körperliche Uebung wird besonders in den Con-

stitutionen angeordnet, um auch den Leib geschickt zu mach
für die Arbeiten des Geistes. Es ist streng verboten, eig
mächtig irgend eine Kasteiung auf sich zu nehmen. Di
Grundsätze gelten natürlich in noch viel höherem Masse
die Scholaren, sie behalten diese Geltung auch für die aus
bildeten Jesuiten. Auch für diese verordnet er: „Wer s
Uebungen dieser Art unterziehen will, bedarf der Zustimmu
des Beichtvaters und des Oberen; und diese beiden haben
rauf zu achten, dass nicht ein allzu starker Gebrauch
Körperkräfte schwäche und so viel Zeit wegnehme, dass
Uebende der geistlichen Fürsorge für die Nächsten nicht m
Genüge thut". Freilich rät er auch zu einem sparsamen
brauch, damit die Glut der Seele nicht lau werde. Ignat
betrachtet die Askese als eine starke Medizin, von der
kleine Dosen verabreicht werden dürfen.

Man mag es verfolgen, wie Ignatius im Laufe seines Leb
in eine immer entschiedenere Abneigung, die bis an den H
grenzte, gegen eine Askese, die den Körper und Geist angr
geriet. Er hat sich über diesen Punkt in seinen Instruktion
Briefen und noch mehr in seinen Unterhaltungen so ausgie
ausgesprochen wie kaum über einen andern.

In Alcala und Paris hatte Ignatius einst bei sich du
freien Entschluss alle fromme Ueberschwänglichkeit zurück
drängt. Bei seinen Schülern wollte er sie nicht erst aufkomm
lassen. Er fordert: es sei freilich darauf zu sehen, dass ni
die Liebe zu den Studien die Liebe zu gediegener Tugend u
zum religiösen Leben erkalten lasse, namentlich aber doch d
rauf, dass nicht Bussübungen, Gebeten und langgedehnten B
trachtungen viel Zeit eingeräumt werde. Eine Stunde tägli
genüge zu zweimaliger Gewissenserforschung und zum Begeh
des Amtes der heiligen Jungfrau. Es handelte sich also u
zwei verschiedene Arten der Uebung, um die körperliche E
sagung und um die geistige Meditation. Beiden ist ihr M
zu setzen, der Wert aber, den Ignatius ihnen zuschreibt,
bei beiden auch dann noch verschieden. In einem erläutern
Briefe [21]) erklärt er: In jedem Falle seien Bussübungen, wel
die Ehre und Selbstachtung betreffen, denen vorzuziehen, wel
das Fleisch angreifen. Bei solchen sei, zumal in der Stud
zeit, nicht der Sporn, sondern der Zügel anzuwenden.

den Studenten von Coimbra, die der landläufigen Askese zu viel einräumten, führt er zu Gemüte: Masshalten sei die höchste Tugend. Selbst die Gerechtigkeit sei nach dem Ausspruche des Predigers Salomonis dem Masse unterworfen. Ganz thöricht sei namentlich eine Askese, die den Körper schwäche. In der Unterwerfung ihres eigenen Urteils, nicht im Wüten gegen ihren Leib sollten sie ihren Ruhm suchen. Kasteiungen seien gut im Anfang, wenn man lernen wolle, sich selber zu überwinden; weiterhin aber möge statt ihrer das Gefühl des gemeinsamen liebevollen Zusammenhangs eintreten. Ebensowenig sollten sie glauben, dass sie in dieser Zwischenzeit den Zweck des Ordens: den Mitmenschen zu dienen, nicht erfüllten. Wie der Soldat seinem Herrn dient, wenn er sich ausrüstet und verproviantiert, so thäten auch sie mit wissenschaftlicher Vorbereitung. Er liess es bei solchen Ratschlägen nicht bewenden. Gerade in Coimbra hatten sie übrigens wenig Erfolg; hier blieb bis zu seinem Tode und darüber hinaus bei den Scholaren die Selbstgeisselung ein beliebtes specimen sanctitatis. So ging er zu jenen bestimmten Verboten vor: „In der Gesellschaft ist es nicht frei zu fasten“ schrieb er in einer Instruction des Jahres 1554, „ja es darf überhaupt ohne besondere Erlaubnis gar nicht geschehen. Wo die gewöhnlichen Portionen schon so gering sind, ist eine aussergewöhnliche Enthaltsamkeit um so weniger nötig“. Die Portionen waren aber, namentlich im Collegium Romanum, nicht gering; im Gegenteil: Ignatius sah darauf, dass es dort an Nichts fehle. Bei seiner Vorliebe für mechanische Gleichmässigkeit hatte er Anfangs gleiche Rationen, 9 Unzen Fleich und 3 Glas Wein auf den Kopf, festgesetzt, aber in einem Briefe vom Jahre 1554 giebt er zu, dass er sich geirrt habe, weshalb er jetzt die Festsetzung nach Betrachtung jeder Person dem Hausarzt überlasse.[22]) Loys Gonzales hat in seinen Tagesheften nicht nur eine Fülle von Aussprüchen seines Meisters hierüber, sondern auch eine Reihe charakteristischer Züge aufbehalten. Der alte General liebte es, von Zeit zu Zeit die Küche und den Mittagstisch zu inspicieren. Dann hatte er seine grosse Freude daran, wenn es den jungen Leuten gut schmeckte, er belobte sie besonders und empfahl ihnen tüchtig zu essen, um sich für den Dienst des Herrn und die Arbeiten, die schon folgen würden, Kräfte

zu erwerben. Bemerkte er, dass einem Schüler körperliche Entsagung leichter als Gehorsam falle, so legte er ihm geradezu auf, am Fasttag ordentlich Fisch zu essen; er brachte die, welche zur Unzeit gefastet, noch spät Abends aus den Betten, um eine Strafportion zu verzehren. Einem Novizen, der Feigen genascht, aber es sofort unumwunden eingestanden hatte, kaufte er selber auf dem Markte zur Belohnung einen Korb voll, damit er sich daran satt essen könne. Mit der üblichen stolzen Salbung, mit der der jesuitische Geschichtschreiber auch das Gleichgültigste zu behandeln pflegt, erörtert Gonzales die Principien, die er hierbei verfolgte: „Er wünschte für die Mitglieder der Gesellschaft eine Lebensweise, die derjenigen angesehener Bürger oder des Adels gleichkomme, oder sich ihr wenigstens nähere, damit die Söhne Gottes, wenn auch nicht gerade luxuriös und prächtig, so doch jedenfalls schmackhaft speisten, und mit Mahlzeiten, wie sie für ein thätiges Leben geeignet sind, ihre vom Arbeiten verbrauchten Kräfte wiederherstellten und stützten". Dementsprechend sah der alte Soldat auch auf regelmässige und gesunde Bewegung im Freien. Er hatte bald eine Villa in der Nähe der Stadt erworben, wo er selber einen Teil des Jahres, auch noch kurz vor seinem Tode, verweilte und wohin nach allgemeinem römischen Brauche, Väter und Schüler der Gesellschaft in der heissen Zeit sich begaben. Hier sorgt er auch für Leibesübungen. Ich finde eine Instruction,[23]) in der er die Jugendspiele regelt; er bevorzugt das kräftigende Ballspiel, doch — fügt er hinzu — nur ausserhalb des Gesichtskreises von Laien. Für alle diese Dinge erklärte er den Arzt competent. Seinem Ausspruch schuldete man Gehorsam wie dem des Oberen. Sein Leibarzt, der berühmteste Mediciner Roms, war im Collegium Romanum eine wichtige Person. War er auf Reisen, so schrieb ihm Ignatius Briefe mit einem Anflug von Scherz — nur an seiner Frömmigkeit scheint er einige berechtigte Zweifel gehegt zu haben.

Das alles war höchst verständig und ein wirklicher, notwendiger Fortschritt. Nur tritt auch hier sofort wieder das Bedenken ein: Man will sich gerade zu dem, was neu und anders ist, nicht laut bekennen, man will mit keiner altüberlieferten Vorstellung in Widerspruch geraten, und so muss denn etwas Heuchelei und noch mehr Sophistik darüber hinweg—

helfen. Wie beweglich klagt nicht Bartoli, dass das Volk, und nicht nur dieses, leider nur Sinn habe für grobe Askese und nicht für die verfeinerten Tugenden; aber mit welch weltmännischem Compliment gehen Lainez und Olave an dem Vorwurf der Sorbonne vorüber, dass durch die Satzungen der Gesellschaft die Verdienstlichkeit der Gelübde, wie sie andere Orden auf sich nähmen, vernichtet würde! Ganz im Gegenteil — antworteten sie — sie redeten vielmehr selber Vielen zu dieser vollkommenen Stufe zu. Gewiss! — denen, die sie selber nicht brauchen konnten. So gelangten dann schliesslich die Casuisten der Gesellschaft zu jenen Manipulationen, mit deren Hilfe sie Fastengebote u. dgl. zu ihrem Gegenteil umzugestalten wussten; zu jenen Taschenspielerkünsten der Logik, die Pascal mit unübertrefflicher Satire, der es in solchem Falle auch nicht am Salzkorn des guten Humors fehlt, gegeisselt hat.

Um so unentbehrlicher war für den Jesuiten jene geistige Askese, die in der Exercitia spiritualia ihren vollkommensten Ausdruck fand. Wo Ignatius bemerkte, dass die Scholaren die Exercitien, „den wirksamsten Weg, auf dem man viele abseits liegende Güter zum Dienste Gottes herbeiziehen kann“, vernachlässigten, sandte er sofort scharfen Tadel. Nur musste jener Grundgedanke, dass auch sie an Mass und Zeit gebunden seien, bewahrt bleiben, wenn sie nicht zu ihrem Gegenteil umschlagen sollte. Ausserhalb jener geistigen Badekuren, die Ignatius in bestimmten Zeiträumen seinen Genossen auferlegte, hat er unverbrüchlich darauf gehalten, dass die einmal gesetzte knappe Zeit nicht überschritten werde. Meditationen seien zwar nötig, äusserte er sich, um uns die Herrschaft über uns selbst zu verschaffen, aber wer einmal zur Mortifikation gelangt sei, mache das in einer Viertelstunde ab, wozu ein anderer zwei brauche. Diese, die Abtötung des natürlichen, leidenschaftserfüllten Menschen, ging ihm über alles; wenn man einen Heiligen vor ihm rühmte als einen Mann von hoher Gebetskraft, erwiederte er: „Nein von höchster Mortifikation“. Wir haben aus seinem Tagebuche gesehen, wie er selber betete und meditierte, wie ihn die Phantasie dabei sofort bewältigte. Aber das merkwürdigste in dieser Buchführung über seine Erleuchtungszustände ist doch, dass in ihr alles auf Stunde und Minute angegeben ist. Was über die festgesetzte Zeit hinaus-

reicht, wäre ihm auch bei sich selber als ungehörig erschienen. Der Dienst verlangt Pünktlichkeit, der Dienst Gottes wie der jedes anderen Kriegsherrn. So unglaublich es klingt: selbst für die Messe hatte er einen bestimmten Taktschritt eingeführt. Sie durfte nicht länger als eine halbe Stunde dauern. Er stellte neben den Priester, der das Opfer brachte, den Controleur mit der Sanduhr und verfügte für jede Minute mehr oder weniger eine Busse. Da kümmerte es ihn wenig, ob die Scholaren, die noch eben erst in der Probationszeit in die Mysterien der Meditation eingetaucht waren, während ihrer Studienzeit sie fast aus den Augen zu verlieren schienen. War es ihm in Paris doch auch so ergangen! Er scheute nicht vor dem paradoxen Worte zurück: „Gott um Gotteswillen zu verlassen, ist ein grosser Zuwachs an geistigem Gewinn und kein Verlust“.

Einem Superior, der nach Portugal abging, gab er eine genaue, nach einzelnen Punkten geordnete Instruktion mit. Auf die Frage: Was sollen die Scholaren üben, um unsrer Berufung teilhaft zu werden? erfolgte der energische Hinweis: „Bei den angestrengten Studien können sie, ausgenommen eine Messe, eine Stunde Gebet und eine wöchentliche Beichte mit Gewissenserforschung überhaupt gar nichts üben, sondern sie sollen sich üben in Umgang und Gespräch u. dgl., da es doch wahr ist, dass die göttliche Majestät in allen Dingen nach ihrer Gegenwart, ihrer Macht, ihrem Wesen ist. Und diese Art des Meditirens, die unsern Herrgott in allen Dingen findet, ist leichter als jene, die uns zu abstrakteren göttlichen Eigenschaften erhebt und uns mit Anstrengung darauf fixiert. Ferner kann sich der Schüler Gott auch in seinen Studien dadurch widmen, dass er dabei seinen eigenen Geschmack dem Nutzen hintansetzt“. Es ist eines seiner schönsten und tiefsten Worte, das er öfters in seinen Briefen wiederholt und auch in die Constitutionen aufgenommen hat: „Die Beschäftigung mit der Wissenschaft, wenn sie mit dem reinen Streben eines Gottesdienstes getrieben wird, ist gerade darum, weil sie den ganzen Menschen erfasst, nicht weniger, sondern noch mehr Gott wohlgefällig als Uebungen der Busse“. — Wüssten wir nur nicht aus seinen anderen Aeusserungen, dass die Wissenschaft für ihn im Grunde doch nur den Wert einer Vorbereitung zum Handeln besass! — In gleichem Sinne verlangte er vom ausgebildeten Jesuiten: Bei

Werken der Liebe könne und müsse man dieselbe Andacht haben wie beim Gebet.

Auf diesem Wege, der gerade bei ihm doch vielen überraschend kam, fochten ihm keine Einwendungen an. Einem Freund, der ihm seine Bedenken ausgesprochen, dass die Mitglieder der Collegien nicht den rechten Geschmack der Frömmigkeit fühlten, erwiederte er: Das sei auch nicht zu verwundern, denn ihnen komme es zu, diese Gnade zu „dispensiren". Bei so angestrengter geistiger Arbeit suspendiere die göttliche Weisheit die sinnenfälligen Heimsuchungen; denn wenn auch die Seele solche geniesse, so schwächten sie doch den Körper.

In seinem eignen Kreise aber duldete er solchen Widerspruch erst gar nicht. Selbst Nadal, den er doch zu seinem Vertreter ernannt hat, fiel zeitweise bei ihm in völlige Ungnade und wurde von allen Geschäften entfernt, weil er in ihn gedrungen, die Zeit der Gewissenserforschung für die Schüler zu verlängern. Er meinte: das würde eine grundstürzende Neuerung gewesen sein. Sogar Olave erhielt eine strenge Busse, weil er im Sommeraufenthalt ein erbauliches Pfänderspiel geduldet hatte, bei dem der Verlierende knieend einige Ave Maria herzusagen hat. Denn fromme Tändelei war dieser scharfen Natur verhasst. Ausser sich aber war er, als er die Entdeckung machte, dass sich im Collegium Romanum ein Conventikelwesen und noch dazu in der Nacht gegen alle Hausordnung eingeschlichen hatte. Manaräus, der damals Rektor war, war der Sache auf die Spur gekommen, hatte Interesse fingiert; und jene, froh den Rektor auf ihrer Seite zu haben, hatten ihn eingeladen ihre Erbauungsstunden mitzumachen. Ignatius, dem er sofort Anzeige erstattete, wollte die Schuldigen zuerst ausstossen, und verschickte dann, um den Keim der verbotenen Schülerverbindung auszurotten, alle Teilnehmer in fremde Kollegien. Es war ihm um so ärgerlicher, da einer derselben über der „beständigen Betrachtung himmlischer Dinge" wahnsinnig geworden war. Nervöse Ueberreizung und religiöse Wahnvorstellungen traten übrigens nicht ganz selten ein, denn der Trank der Exercitia spiritualia war nur für starke Naturen berechnet. Ignatius hatte eine einfache Methode der Heilung solcher Kranker: das Verbot Bücher zu lesen und anders als ganz kurz zu beten. Namentlich aber zog er sie an seinen

Tisch, zu seiner Unterhaltung und stellte sie in kurzer Zeit her.

Die Grundzüge dieser Gesinnung blieben in der Gesellschaft Jesu erhalten. Obwohl Ignatius selber von der Mystik und der Meditation ausgegangen war, hat doch sein Orden fortan in der Theologie immer die dialektische Methode, das gerade Widerspiel der Mystik bevorzugt. Es gehörte freilich zur Vollständigkeit, dass man auch einige mystisch verzückte Heilige im Kataloge der Gesellschaft aufzuweisen habe. Die Jesuiten haben sie gerade unter ihren heiliggesprochenen Scholaren, zumal in Aloysius Gonzaga, den sie gewissermassen zu ihrem obersten Schulheiligen erhoben, in Stanislaus Kostka und anderen gefunden; das waren halbe Kinder, die es bis zum fertigen Jesuiten nicht gebracht hatten, die man aber um so besser als Muster der Tugend und Reinheit für die Altersgenossen aufstellen konnte. Die Askese in ihrer abenteuerlichen Gestalt hat wohl vorübergehend unter Franz Borgia ihren Einzug gehalten; denn hier war der Punkt, wo es sich zeigte, dass der Herzog von Gandia, dem die jesuitische Erziehung gemangelt hatte, doch nicht ganz in Ignatius Sinnesart eingegangen war. Schon dieser hatte ihn wiederholt vor zu scharfer Askese gewarnt; Franz Borgia hat sie aber demungeachtet weiter verfolgt und sie auch trotz seiner aristokratischen Abkunft im Aeusseren etwas zur Schau getragen.

Nachdem im Probationshause der Grund der Entsagung gelegt ist, soll auf ihm das Gebäude der Wissenschaft aufgeführt werden; denn zu einer gedeihlichen Wirksamkeit trägt nächst dem Beispiel die Lehre am meisten bei. Für diesen Zweck sind die Collegien der Gesellschaft bestimmt. „Hier sollen die zukünftigen Arbeiter lernen, welches Verhalten sie zu beobachten haben in den verschiedenen Gegenden der Welt, im Verkehr mit so verschiedenen Arten von Menschen, in welcher Weise sie allen etwa möglichen Unzuträglichkeiten vorbeugen und alle Vorteile, die sich für den Dienst Gottes bieten, erhaschen mögen, immer in der möglichst rationellen Art". Eine solche Begabung beruht zwar in erster Reihe auf der Salbung durch den heiligen Geist, wie Ignatius selber salbungsvoll bemerkt, aber als Kenner dieser Welt setzt er sofort hinzu: zu der Klugheit, die der Herr denen mitteile, die auf ihn trauen, könne durch richtige Unterweisung der Weg eröffnet werden.

Wenn nun Ignatius eine so mannigfaltige Wirksamkeit vor Augen hatte und haben musste, hätte es scheinen mögen, dass er diesen Männern, je nach der Verschiedenheit ihres Wirkungskreises auch eine verschiedene Vorbildung hätte geben müssen. Denn das war von vornherein sicher, dass man in Deutschland anders als in Spanien, in Japan anders als in Südamerika auftreten musste. Ignatius verkannte dies am Allerwenigsten, aber wir wissen bereits, dass er gerade deshalb wünschte, dass seine Genossen überall dieselben seien. Was er für sie festgesetzt hatte, das sollte ausnahmslos gelten; die Ausnahmen brechen die Gesetze, meinte er. Der Jesuit sollte nach dem Idealbilde, das er sich entworfen hatte, jedem Beruf, jeder Sendung gerecht sein, und deshalb musste die Ausbildung die vielseitigste, aber auch die gleichförmigste sein.

Dieser Gedanke lag, wenn auch nicht deutlich ausgesprochen, schon dem vierten Ordensgelübde zu Grunde: Wenn der Jesuit überall hingehen musste, so bedurfte er, sobald dies nicht ein leeres Wort bleiben sollte, auch eine universelle Vorbildung; und wenn bei einer solchen Zersplitterung der Ordenskräfte die Einheit bewahrt werden sollte, so musste auch die Schulung die gleiche sein.

Demgemäss machte Ignatius einen Unterschied zwischen den Collegien, die der Ausbildung der Jesuiten selber gewidmet waren, und den Gymnasien, welche die Gesellschaft nur leitete. So wichtig ihm auch die Lehrthätigkeit des Ordens war, so wünschenswert es ihm schien, dass an dem Unterrichte in den Collegien auch Auswärtige teilnähmen, und dass durch die Disputationen der Einfluss dieser Lehrthätigkeit in noch weitere Kreise getragen werde, der Grundsatz ward doch festgehalten: Zuerst und vor Allem sind die Collegien für den Orden selber als dessen Pflanzstätten bestimmt. Nur sie sind einer festen, für alle Länder gleichen Ordnung unterworfen und nur diese hat in den Constitutionen Aufnahme gefunden.

Rastlos thätige Menschen sollen in den Collegien erzogen werden; die Anspannung zu solcher Thätigkeit, die Gewöhnung an sie ist deshalb eine Hauptsache in diesem Unterrichtsplan. „Unausgesetzte Arbeit, so weit die Kräfte langen“, hatte Ignatius schon für die Probationszeit gefordert. Für die Collegien gilt sie in noch höherem Masse; sie war recht eigentlich der Wahl-

spruch des ganzen Ordens. Auf körperliche Uebung legte er zwar, wie wir sahen, Wert; auch die Beschäftigung in der Küche, die ihrem Grundgedanken nach eher zur Mortifikation dienen sollte, wird in einem Kölner Bericht mit Recht als ein Gegengewicht gegen die geistige Anstrengung bezeichnet,[24]) und auch die Briefe aus dem Collegium Romanum betonen, wie freudig man sich dieser Mühwaltung unterzog, aber eigentliche geistige Erholung scheint Ignatius für die Collegien gar nicht zu kennen. Es schwebt ihm wie den meisten pädagogischen Organisatoren offenbar das Ziel vor, durch eine regelmässige Zeiteinteilung und durch Abwechslung der Beschäftigungen auch die Stunden der Musse noch nutzbar zu machen. So soll während des Frühstücks und der Mahlzeit entweder vorgelesen oder disputiert oder deklamiert werden. So wird auch, mindestens für die Abteilungen, in denen klassische Studien getrieben werden, keine Verkehrssprache geduldet als das Lateinische. In einer besonderen Instruktion[25]) erörtert er diese Vorschrift: „Die Empfehlung der Landessprache soll nur für die ausländischen Mitglieder gelten, und auch für diese nur, soweit dadurch dem Latein kein Abbruch geschehe. Nicht nur beim Unterricht, sondern überhaupt soll im Colleg nur Lateinisch gesprochen werden, ausgenommen während der Erholungsstunde und den beiden Mahlzeiten." Endlich wird den Scholaren wie den erwachsenen Jesuiten strengstens jede Unterhaltung untersagt, die ohne bestimmtes Ergebnis verlaufen muss, namentlich politisches Hin- und Herreden und Streitereien über Vorzüge und Mängel der einzelnen Nationen. Müssige Personen konnte Ignatius nicht sehen; Schüler die er betraf, wie sie schwatzend umherstanden, liess er wohl sofort ein Fuder Steine vom Hofe bis unter das Dach, wo gerade gebaut wurde, tragen, um ihnen so den Wert einer Erholung, die in Arbeit besteht, einzuschärfen.

Dies ist immerhin nur Vorbedingung einer gedeihlichen Ausbildung; auf den Inhalt des Studiums kam alles an. Ignatius hatte erkannt, was dem restaurierten Katholizismus Not that: Theologen wollte er bilden, die das System des Mittelalters vom Boden des Humanismus aus verteidigten. Um den Gedanken selber zu fassen, bedurfte es damals wahrlich keiner Originalität. Wie viele hatten sich nicht schon an

ı Probleme versucht! Jedoch die Italiener, Sadolet an
pitze, hatten dem Humanismus zu viele Zugeständnisse
ht, die Spanier, zumal Ignatius erbitterter Feind Melchior
waren dem Ziele wohl näher gekommen, aber noch zu
der Scholastik geblieben; erst die Jesuiten führten diese
ımelzung ganz durch. Schon i. J. 1548 schreibt ein Kölner
Peter Schorich, als er nach Italien übersiedelt: Nie habe
seinem Leben gleiche Reue empfunden wie jetzt, wo er
eregelten Lehrgang der Gesellschaft mit eigenen Augen
Er habe bisher geglaubt, dass die Humaniora und die
› Litteratur, die er doch Anfangs selber geliebt, mit allen
ɔn zu verwünschen seien, und jetzt sehe er erst, mit
ɔm Eifer sich die Scholaren der Gesellschaft in Bologna
'adua — noch bestand das Collegium Romanum nicht —
übten." Der ganze Gegensatz zwischen einer plumpen
ion, wie sie bisher in Deutschland geherrscht hatte, und
schöpferischen Gegenreformation, wie sie von Italien aus-
liegt in einem solchen verwunderten Ausruf.
ı einem Ziele fühlte sich Ignatius der Renaissance wahl-
ndt, in demselben, welches nun bereits seit zwei Jahr-
rten den humanistisch gebildeten Männern vorschwebte:
itige, womöglich allseitige Menschen zu bilden. „Ein
ɔd der Gesellschaft muss viele Augen haben" pflegte er
im Gespräch zu sagen.[26]) Nach Portugal, wo diese Ein-
einstweilen nur wenigen aufgegangen war, sendet er
Ermahnungen: „Alle sollten zuvörderst einen guten Grund
in der Grammatik und den humanistischen Wissenschaften;
ıf solle aber überhaupt keine Gattung einer gebilligten
in vernachlässigt werden, weder Poesie noch Rhetorik,
, Philosophie, Physik, Metaphysik, Mathematik. Denn
lle, dass die Gesellschaft mit allen zur Erbauung nur
:hen Waffen ausgerüstet werde." „Waffen, die zur Er-
g dienen" — darin liegt auch die Grenze dieses Wissens-
ı angedeutet; man legt die Waffen bei Seite, sobald man
cht braucht, und man hat dabei den Vorteil hiermit auch
ı befriedigen, denen das antike Heidentum als Bildungs-
verdächtig war. So schreibt Ignatius ein Jahr vor seinem
in einem merkwürdigen (bisher unbekannten) Briefe:[27])
gute Vater, der sich wundert, dass unsere Gesellschaft

in den Kollegien die Lektüre profaner Autoren zulässt und nicht lieber die christlichen bevorzugt, wird sich nicht mehr wundern, wenn er die Beispiele aus der Doktrin der heiligen Lehrer beachtet, die es für nicht unzukömmlich halten, Aegypten seiner Zierden zu berauben und sie für den Dienst und die Ehre Gottes anzuwenden.“ — Die auswandernden Juden entlehnten bekanntlich von ihren Feinden die goldenen und silbernen Gefässe unter dem Schein der Freundschaft und verschwanden damit auf Nimmerwiedersehen. Ignatius fand an diesem Vergleiche so viel Gefallen, dass er ihn auch in die Erläuterungen zu den Konstitutionen aufgenommen hat.

Dieses zweckbewusste Verfahren sollte der antiken Litteratur gegenüber beobachtet werden. Dass der Jesuitenschüler sich auch in den Sachinhalt des Altertums einleben solle, ist mit keinem Worte bemerkt; Ignatius konnte es auch gar nicht wünschen. Das eben war für den jetzt verdrängten Humanismus, der das Leben auf antiker Grundlage neu aufbauen wollte, bei aller Bewunderung und Ueberschätzung der Form doch die Hauptsache gewesen. Für den Stifter des Jesuitenordens aber hat nur noch die Form, die rasche und sichere Erlernung des Lateinischen, Wert. Erst im Kampf mit Scaliger sind die Jesuiten in die Reihen der eigentlichen Philologen getreten,[1] und ihre Leistungen auf diesem Gebiete sind nie besonders hervorragend gewesen. Dass man jedoch zur vollen Beherrschung der Form gelangte, zeigt der glatte, gewandte und sichere Styl, den die lateinischen Schriften des Ordens bereits im 16. Jahrhundert besitzen, ein Styl der zur historischen Erzählung, zur dogmatischen Entwicklung und Kontroverse und zur pathetischen Rhetorik gleich gut verwendbar ist, dem aber jegliche individuelle Färbung mangelt. Von Ignatius eigener Ausdrucksweise, so wie er seine Biographie erzählte, wie er die Exercitia spiritualia oder selbst die Briefe über den Gehorsam schrieb, haben seine Schüler gerade am Wenigsten gelernt.

Bei einer solchen Auffassung des Altertums war jene fälschende Pruderie gegenüber den Klassikern, die sich selber immer besonders pädagogisch gedünkt hat, notwendige Folge. Selbst für die Jesuiten-Universitäten, wie vielmehr für die Collegien und die Schulen wird bestimmt, dass alles sittlich

Anstössige aus den antiken Schriftstellern und den Humanisten entfernt werden solle. Terenz, aus dem doch während des ganzen Mittelalters selbst die Nonnen anstandslos ihr Latein gelernt hatten, verfiel jetzt einem unbedingten Verbannungsurteil.[29])

Auf der Grundlage einer derart zurechtgemachten humanistischen Bildung soll nunmehr das Gebäude der freien Künste, der scholastischen und schliesslich der positven Theologie aufgeführt werden. Mit dieser letzten möge dann auch die Kenntnis der heiligen Schrift verbunden werden, oder ihr noch ein nachträglicher letzter Kursus bestimmt sein. Was Einzelne ihrer Begabung entsprechend etwa noch nebenher lernen sollen, das wird der abwägenden Klugheit des Rektors überlassen, der einen eigenen Beamten zur Seite hat, um durch ihn diese einzelnen Anlagen zu erkunden. Zu diesen Extrafächern gehören besonders die beiden Ursprachen der Bibel. So niedrig spannen die Konstitutionen die Anforderungen an den zukünftigen Jesuiten, während doch thatsächlich überall, wohin die Väter gelangten, sie sich damit einhoben, dass sie wechselsweise bald den Isokrates und bald das Lukasevangelium öffentlich erklärten. Allein hier wollte Ignatius offenbar nur das Unerlässliche, das Normalmass gleichsam, des gewöhnlichen Mitarbeiters festlegen. Seine Ansicht darüber, was für den Jesuiten, der nach Aussen mit seiner Wirksamkeit hervortrat, nötig sei, hat er eher in einer Instruktion für das Kölner Kolleg ausgesprochen: „Diejenigen, welche die Schrift erläutern, sollen dabei zeigen, dass sie gut Griechisch und Hebräisch können, denn das werde ihr Ansehen für ihre Thätigkeit erhöhen."

Diejenigen, welche die Erlaubnis erhalten haben, das Griechische und Hebräische zu lernen, sollen, so bestimmen die Konstitutionen, dabei den Zweck verfolgen, die von der Kirche angenommene Uebersetzung zu verteidigen. Ignatius bewegt sich hiermit ganz in der Richtung, die in der Wissenschaft seines Vaterlandes herrschte. Denn in Spanien, das doch mit der Complutenser Polyglotte seine erste wissenschaftliche Leistung hervorgebracht hatte, war demungeachtet der Eifer für die Tradition der Vulgata am unduldsamsten. Nachdem erst Erasmus die Bedenklichkeiten, die sich auch ihm aufdrängten, überwunden und Lorenzo Valla's kühne Kritik des

Bibeltextes veröffentlicht hatte, waren er und die übrigen deutschen und italienischen Gelehrten unbedenklich zu den Urtexten zurückgegangen, wirkliche Kämpfe hatte er deshalb nur in Spanien zu bestehen. Viel mehr als in seinen kleinen Spöttereien über Mönche und kirchliche Gebräuche, die damals alltäglich waren, lag hierin der Grund seines Gegensatzes zu dem versöhnlichen Sepulveda wie zu dem heftigen Stuniga. „Die Vulgata muss Recht haben, und man sucht solange, bis man einen griechischen Text findet, der ihr Recht giebt", das ist ungefähr das Recept, nach dem der sonst so vorurteilsfreie Sepulveda verfährt. Unter diesem spanischen Einfluss und nicht zuletzt unter dem der Jesuiten ist dann das geschraubte Edikt des Tridentinums zu Gunsten der Vulgata zu Stande gekommen, mit dem sich fortan die katholische Theologie abzufinden hatte.

Niemand wird von Loyola etwas anderes erwarten. Er verfuhr mit seiner Auffassung nur folgerichtig. Für den Wert freier Untersuchung fehlt ihm auch in den Fächern, die mit der Theologie nicht in unmittelbarem Zusammenhang stehen, jeder Sinn. Zur Schulung des Geistes dienen sie ja auch in ihrem gegenwärtigen Zustande; und mehr begehrt er nicht von ihnen. Immer wieder predigte er im Gespräche: „Er werde nicht aufhören gegen alle Neuerungen zu schreien, in Theologie, Philosophie, Logik und womöglich selbst in der Grammatik, und wenn er fünfhundert Jahre alt würde."[30] Entsprechend bestimmt er in den Constitutionen, dass die Jesuiten in allen Wissenschaften immer nur der sicheren und mehr gebilligten Lehre folgen sollen. Selbst die Idee der eigenen wissenschaftlichen Ueberzeugung ist ihm verhasst; er sieht in ihr schon den Keim des Ungehorsams. In jenem Briefe an die Portugiesen, in dem er so beredt die allseitige Ausbildung verlangt, fährt er doch fort: „Was die Meinungen anlange, so wolle er keinerlei Verschiedenheit unter den Genossen, so weit dies irgend möglich sei, sowohl in den spekulativen wie in den praktischen Wissenschaften; vielmehr solle man gerade hierbei die Tugend, dem eigenen Willen zu entsagen, üben". Freilich war solche erzwungene wissenschaftliche Einheit die alte Erbschuld der Universitäten, aber dieser Bann war jetzt längst vom Humanismus gebrochen werden. Ignatius hat keinen

Augenblick geschwankt, auf welche Seite er und seine Schüler gehörten.

Um zu einer solchen Einheit zu gelangen, musste nicht nur die Ausbildung, sondern auch die Lektüre völlig geregelt sein. Die Constitutionen bestimmen, dass zur Bibliothek nur der Rektor einen Schlüssel haben soll; nur so konnte man auch den Privatfleiss völlig kontrolieren. Bei der Wahl der Lektüre hatte sich Ignatius einen Grundsatz gebildet, der dann für die ganze Gesellschaft Jesu leitendes Princip geworden ist: Es kommt nicht nur auf den Inhalt eines Buches, sondern in erster Linie auf die Person des Autors an. Er wusste nach Gonzales Bericht ihn im Gespräch eindringlich und mit guter Logik zu begründen: „Wenn man das Buch eines schlechten Autors liest", meinte er, „so gefällt Anfangs zwar nur das Buch, aber allmählig auch der, welcher das Buch geschrieben hat. Uebt dieser erst einmal seinen leisen Einfluss auf empfängliche Gemüter aus, so bringt er den günstig gestimmten Leser auch bald zur Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Lehre, so dass dieser alles, was von ihm geschrieben ist, für wahr hält. So greift die giftige Infektion immer weiter um sich, wenn man ihr nicht von Anfang an begegnet". Etwas anderes als Autoritätsglauben scheint also Ignatius gar nicht zu kennen. Man mag sagen in seinem Index librorum prohibitorum giebt es nur die erste Klasse, in der gleich alle Schriften eines missliebigen Autors verboten sind.

Man hat immer vermutet, dass die Jesuiten, die rasch zu den litterarischen Vertrauensmännern der Curie geworden waren, auch auf die Zusammenstellung der päpstlichen Indices nach Paul IV. den grössten Einfluss geübt haben. Schon Andreas Masius tröstete Postell hiermit, als dieser darüber ganz verzweifelt war, dass er in die erste Klasse der Liste versetzt worden sei. Ich finde in einem Rundschreiben aus dem Collegium Romanum ein unmittelbares Zeugnis für ihre Mitarbeit. Es macht auf den soeben erschienenen Index Pauls IV. aufmerksam und berichtet weiter: „Wir sind damit beschäftigt, die verbotenen Bücher von den guten zu scheiden, und wir beschäftigen uns weiter damit, einige zu säubern; denn unser Vater General hat für die ganze Gesellschaft die Erlaubnis erhalten, viele Bücher zu reinigen und zurückzubehalten".[31])

Einer war zunächst erkoren, um an ihm das Gericht des Totschweigens zu vollziehen: Erasmus. Auch die gleichgiltigen Schriften desselben, ordnet Ignatius in einem Schreiben an, sollen weder in den Collegien noch in den Schulen gelesen werden, oder wenigstens sollen sie allmählich verdrängt werden, „denn der Autor gefällt uns nicht, und es ist nicht erwünscht, dass er durch seine Werke bekannt werde". Freilich musste er für Deutschland Ausnahmen zulassen; die Colloquien waren hier noch ein unentbehrliches Schulbuch; auch Petrus Canisius legte sie in Wien dem Unterricht zu Grunde. In der gleichen Verdammnis stand bei Ignatius Ludwig Vives; er lobte ein Mitglied, das ihn öffentlich getadelt und vor ihm gewarnt hatte, und schloss seine Schriften ebenfalls in das generelle Verbot ein.[32])

Nach diesen Grundsätzen sahen sich die Jesuiten bald genötigt, für Ersatz der verbannten Schriftsteller zu sorgen, ein Ersatz mit dem immer die Polemik Hand in Hand gehen sollte, ohne dass sie sich die Grenzen zu ängstlich zu stecken brauchte. Er schrieb darüber an Canisius: „Wenn eine Erlaubnis zum Lesen ketzerischer Bücher gegeben werde, so missbillige er zwar das Gute, was in jenen vorkommen könne, nicht, aber die Hauptabsicht müsse immer die der Bekämpfung sein". „Und" fügte er abschätzig hinzu „ich weiss überhaupt nicht, wer aus so verdorbenen Quellen trinken möchte". Immerhin gab er solche Erlaubnis, ohne dabei so argwöhnisch wie etwa Caraffa zu sein. Das sicherste Schutzmittel war doch das Gebot, dass jede Schrift, die ein Mitglied der Gesellschaft verfasst hatte, nur mit Erlaubnis der Oberen veröffentlicht werden durfte. Dies Gebot hat er auch in die Constitutionen aufgenommen; es sollte dadurch in seinem Sinn jene erwünschte Einheit der Ansichten garantiert werden. Für militärisch geleitete Körperschaften wird eine solche präventive Censur immer erforderlich sein; aber es fielen bald auch Aussprüche von eifrigen Kämpfern, die sich in der Hitze des Streites zu weit vorwagten, und es ward nötig, sie hinterher zu verläugnen. So hat man denn jenes Princip bald abgeschwächt, ohne es jedoch aufzugeben.[33])

Während zum Nutzen der Studien die Zeit für die Andachtsübungen in den Collegien eine bedeutende Einschränkung

ahren hatte, ward um so mehr Nachdruck gelegt und Fleiss
wandt auf unmittelbare praktische Ausbildung. Auf alle
eige der späteren Thätigkeit sollte diese sich erstrecken; da
rd der äussere Ritus eingeübt und das Beichthören, das
kstümliche Predigen und die Kinderlehre, die Vorbereitung
rbender und vor Allem die Abhaltung der geistlichen Uebungen.
Wichtigste war wohl die beständige Uebung im Dispu-
en. Diese reisst eigentlich niemals ab. Sie beginnt gleich
gens beim Frühstück, und zwar sofort vor grosser Zuhörer-
aft, denn jedermann ist dabei zu erscheinen und teilzunehmen
eladen; sie setzt sich im Laufe des Tages in eigens ihr
idmeten Unterrichtsstunden fort; sie führt an den Sonntagen
bei festlichen Gelegenheiten zu grossen Schaustellungen;
an" sagt Ignatius bester Beobachter Gonzales, „er legte den
sten Wert darauf, dass alle Dinge, die vor die Oeffentlich-
gehören, in heiligen Räumen oder in Sälen sich vollzögen,
s man für ihre Veranstaltung mit grösster Sorgfalt und
erlichkeit bedacht sei, damit die irdischen Gemüter durch
se Lockspeise zum Empfang himmlischer Lehren herbeige-
en würden". Dieses wohlberechnete öffentliche Auftreten
r unter den Mitteln, die der Orden in Bereitschaft hatte, um
fsehen zu erregen und Popularität zu erwerben, weitaus das
rksamste.

Hierin besteht auch ein wesentlicher Teil der Unterrichts-
rfassung der Jesuiten in den von ihnen geleiteten Schulen.
ir diese lehnte Ignatius eine gleichmässige Ordnung noch ab.
ese Schulen für Auswärtige, meinte er, sollten so mannich-
ltig sein wie die Länder und Völker; er begnügte sich, den
undsatz festzustellen, dass in jeder einzelnen eine angemessene,
tionelle Ordnung durchzuführen sei. Doch sahen wir bereits,
ie er das Collegium Romanum nicht nur für die Ausbildung der
suiten sondern auch für den Gymnasialunterricht als Muster-
ıstalt betrachtete und nicht nur in Italien sondern auch in
panien die Befolgung des hier erprobten Lehrganges anordnete.
eshalb wurden die Regeln, die er für die auswärtigen Schüler
lesselben aufgestellt hatte, zum Ausgangspunkte einer all-
gemeinen Unterrichtsverfassung; denn es lag in der Natur der
ache, dass diese gleichmässig erzogenen Jesuiten auch bei
remden eine möglichst gleichmässige Bildung zu pflanzen

strebten. Allerdings skizziert Ignatius hier nur die Umrisse: der Unterricht soll durchweg unentgeltlich sein; um Argwohn zu vermeiden ist die Zustimmung der Eltern und Vormünder bei der Aufnahme erforderlich, diese selber erfolgt mit einem Handschlag und dem Versprechen von Gehorsam und guten Sitten; regelmässiger häufiger Gottesdienst wird angewöhnt; die humanistischen Fächer, für die Befähigsten auch Hebräisch, bilden den hauptsächlichen Gegenstand des Unterrichts. Wenn eine genügende Anzahl so Vorgebildeter vorhanden ist und sich nicht anderweitig Gelegenheit findet Vorlesungen zu besuchen, so sollen auch solche über Logik und Philosophie in der Weise von Paris gehalten werden. Ueber diesen Lehrgang wird hinausgegangen durch Uebungen im freien Aufsatz, im Disputieren, in Vergleichungen: das helfe, meint er, noch mehr als die Vorlesungen. Es ist mit einigen Einschränkungen derselbe Lehrplan, den Ignatius als verbindlich für die eigene Ausbildung der Jesuiten entwarf. Nicht mit allem glückte es ihm hierbei Anfangs. „Die Weise von Paris“ wollte für Rom doch nicht ganz passen, und Ignatius klagte: Die Disputationen kämen in Rom nicht recht auf; denn es gebe hier wenige Leute, die aus der Wissenschaft eine Profession machten, und unter diesen seien die meisten Schullehrer, die der Gesellschaft nichts gönnten.[34])

Unterdessen richtete man ausserhalb Roms die Schulen nach den Bedürfnissen des Ortes ein, und die Berichte, die man hierüber nach Rom sandte, und die man zerstreut in den Archiven findet, lehren Entstehung und Eigenart der Jesuitenschule besser kennen als die unübersehbare Fülle fast übereinstimmender Schulordnungen, die später auf der Grundlage der Ratio studiorum gegeben wurden.

Zunächst bemerkt man den Unterschied zwischen solchen Schulen, die nach der herkömmlichen auch in Paris gebräuchlichen Weise an eine Universität angelehnt waren, und solchen, die für sich als eigentliche Mittelschulen bestanden. So ist z. B. das Kölner Jesuiten-Gymnasium rechtlich wie thatsächlich ein Teil der Universität. Bis zum Jahre 1609 fehlt ihm die untere Grammatikklasse, die Einteilung entspricht dem philosophischen Triennium: eine philosophische Klasse, in der man mit Aristoteles Analytik beginnt, eine rhetorische, in der

vor Allem Cicero geübt wird, eine solche für die übrigen freien Künste folgen einander; daneben geht der theologische Unterricht einher; die Einrichtung aber ist dennoch eine ganz schulmässige. Auch das Collegium Romanum, und die Anstalten, welche ihm getreu nachgebildet sind, wie diejenigen zu Florenz, Bologna, Coimbra oder auch die Schule zu Messina, die selber die Vorläuferin des Collegium Romanum gewesen war, sind von vornherein halbe Universitäten, wie denn die römische Anstalt die Sapienza bald überflügelte und fast ersetzte; aber der Unterbau ist breiter, Grammatik und humanistische Litteratur sind hier notwendiger, als sie in Köln und Ingolstadt waren. Fünf Lehrer der Grammatik brauchte man in Rom auf je einen der übrigen Wissenschaften.

Hieran schliessen sich nun die grosse Anzahl der Gymnasien, die gar keine Universitätsaspirationen erhoben, und ihnen verdankte die Gesellschaft vor Allem ihre Erfolge. Als Beispiel diene der Lehrplan der Anstalt in Neapel aus dem Jahre 1552. Er besitzt vielleicht ein besonderes Interesse, denn damals war hier Torquato Tasso Schüler. Man eröffnete sie mit 4 Klassen, zu denen aber bald eine fünfte trat; sie war eine Erziehungsanstalt, die nur die elementaren Kenntnisse voraussetzte. In der untersten Klasse wurden nach einem modernen Handbuch die Elemente der Grammatik geübt und dazu die Disticha Catonis gelernt; dazu trat nur noch die Christenlehre. Auf die folgende entfiel die Formenlehre nach der Grammatik des Despauterius, als Lektüre wurden die Moralia des Sulpicius Severus benützt. Schon hier beginnen die Disputationen, die sich dann durch alle übrigen Jahre fortsetzen; denn um zur Sicherheit zu gelangen, vertraut man nur auf den mündlichen Gebrauch. In der dritten Klasse beginnt mit der Syntax die Lektüre der Klassiker. Man mutet dem Schüler gleich eine gründliche Leistung zu: Virgils Bucolica und Cicero's epistolae ad familiares. Der leitende Gedanke war eben auch hierbei, Schriften die sich unmittelbar ans praktische Leben anschliessen, zu wählen. Deshalb wird auch als Hauptgegenstand dieser Klasse die Uebung im lateinischen Briefstyl bezeichnet. Erst in der vierten Klasse gelangt man zur Aeneis und zu den philosophischen Schriften Ciceros. Historiker scheinen als völlig überflüssig zu gelten. Ganz passend werden hiermit philoso-

phische Debattierübungen und Deklamationen verbunden. Endlich die fünfte und letzte Klasse, eine Selekta, ist für die fremden Sprachen bestimmt. Die Principien des Griechischen werden an Hesiods ἔργα καὶ ἡμέραι eingeübt, entsprechend der Rolle der Bucolica für das Lateinische; dazu kommt etwas Hebräisch mit Psalmenerläuterung.

Man sieht: dieser Kursus ist wesentlich Dekoration. Eine solche Vorbildung, die eigentlich nur zwei Fertigkeiten zur Reife bringen kann, die dialektische und die deklamatorische, stand an Tiefe weit zurück hinter derjenigen, wie sie in der älteren Generation gerade in Neapel die Pontan und Altilius ihren Schülern gegeben hatten. Aber ein Unterschied fiel doch auch zu Gunsten der Jesuitenschule in die Wagschale. Jene alten Humanisten und Prinzenerzieher sammelten im besten Falle einen kleinen Kreis hocharistokratischer Zöglinge um sich. Wie schwer es hier schon dem Jüngling aus dem mittleren Adel gemacht war, wenn er mit der Bildung der Zeit gehen wollte, das zeigt Tristan Caraccioli's rührende Autobiographie. Salmeron aber eröffnete die Jesuitenschule gleich mit 300 Schülern; und in dieser Stadt, wo auch die besseren Stände etwas Bettelhaftes an sich hatten, aber für Stiftungen immer Geld vorhanden war, wurde die Unentgeltlichkeit des Unterrichts als ein Segen empfunden. Festlich holte man die Väter, die bisher nur vorübergehend als Prediger hier geweilt hatten, ein; die Verehrung der Schüler ging so weit, dass man sie hindern musste, vor ihren Lehrern auf die Kniee zu fallen und ihnen die Füsse zu küssen. Wie gerade in Neapel diese Stimmung zu religiöser Ueberreizung ausartete, haben wir bereits früher gesehen.

Es kommt hier nicht darauf an, die Verschiedenheiten in den einzelnen uns erhaltenen Lehrplänen zu beschreiben; sie sind nicht unbeträchtlich, weil man sich doch zunächst an das Ortsübliche anschloss. Wenn man in Deutschland gewöhnlich noch den Donat zu Grunde legte, so behandelte man wenigstens in Florenz und Venedig das Griechische dem Lateinischen ebenbürtig. In Venedig wurde ausserdem z. B. die lateinische Verskunst eifrig geübt. Sehr verschieden wird es auch mit der theologischen Klasse gehalten, welche an den Gymnasien, die sich der Universität nähern, immer vorhanden ist. Ein

Grundzug aber geht überall durch: jener Wunsch vor die Oeffentlichkeit zu treten, der theatralische Anflug, den zwar die Universitäten von jeher besessen, der aber der Humanistenschule noch gefehlt hatte. Die öffentliche Schaustellung der Kenntnisse auch bei den Externenschulen wird als wichtige Angelegenheit behandelt, sie setzt dem Ehrgeiz des Schülers ein Ziel; und wenn das Schulwesen aller romanischen Völker auch sonst in keiner Beziehung den Einfluss der vielhundertjährigen pädagogischen Herrschaft der Jesuiten verläugnet, so hat es doch diesen Zug am Tiefsten eingesogen. Regelmässig wurde die Schule mit einer der humanistischen Prunkreden eröffnet, die, nachdem sie eine kurze Zeit in Misskredit gestanden hatten, von Neuem in die Mode kamen, in demselben Masse wie die Renaissancebildung wieder formalistischer wurde; die obersten Behörden, die Fürsten selber oder wenigstens ihre Kinder, nahmen Teil und erhielten ihre besonderen Ansprachen. Zum ersten Examen in Florenz erschienen z. B. die Söhne Cosimo's; zu Ehren des Thronfolgers wurde eine Rede über die Erziehung des vollkommenen Fürsten, zu Ehren des jüngeren, der zum geistlichen Stand bestimmt war, eine solche über die Ausbildung des vollkommenen Bischofs vorgetragen. Zwischen die einzelnen Prüfungen schob man „griechische und lateinische Disputationen und auch einige Gedichte, die für diese Gelegenheit angepasst waren“ ein — alles Veranstaltungen, die alsbald Gemeingut der Pädagogik geworden sind, bis sie erst in unsern Tagen, wenigstens in Deutschland, auf ihren natürlichen Wert einer harmlosen Arabeske herabgesunken sind.

Der Unterricht war im Collegium Romanum Anfangs auf 3 Vor- und 3-Nachmittagsstunden gelegt; bald beschränkte ihn Ignatius, namentlich während der heissen Jahreszeit auf vier Stunden; meistens blieb man aber bei der sechsstündigen Unterrichtszeit.[35]) Man musste sich bei dem grossen Bedarf an Lehrkräften, der sich plötzlich herausstellte, oft behelfen wie es ging. Wenn man an einzelnen Plätzen, wo man die talentvollsten Männer hinbrachte, gewiss gerade im Anfange, in der Zeit des frischesten Voranschreitens, glänzende Erfolge aufzuweisen hatte, so war an anderen der Mangel eines festen Systemes sehr fühlbar. Die Naivetät, mit der es in einem Berichte aus Loretto heisst: in der Schule mache man glänzende

Fortschritte, obwohl man über keine Bücher verfüge, ist etwas bedenklich. In den kleineren deutschen Kollegien war bis zur Regelung durch den allgemeinen Studienplan Aquaviva's die Schule noch oft vernächlässigt. Ueber die spanischen und portugiesischen Kollegien hat auch Ignatius schon in dieser Hinsicht manches zu klagen; und aus Frankreich erklingt, kaum dass das erste Kolleg in Billon gegründet ist, der Notschrei: Die Bedingungen für die Schule seien die günstigsten, aber man müsse sofort Lehrer senden, die in französischer Sprache und in den Humanitätsfächern gründlich gebildet seien, sonst kämen die Gönner zu der Ansicht, Gold gegen Kupfer vertauscht zu haben.[36])

Fast überall führte dieser Lehrermangel dazu, dass man sehr grosse Klassen machte. Es war ein günstiger Fall, wenn in Genua Lainez das Gymnasium gleich mit 6 Lehrern auf 230 Schüler in 5 Klassen, von denen nur die unterste geteilt war, einzurichten konnte.[37]) In Lissabon aber hatte man z. B. die Unterrichtsklassen mit 100 Schülern besetzt. Hier musste nun eine gute Disciplin nachhelfen, und für eine solche die gleichmässigen Grundsätze aufzustellen schien Ignatius einstweilen wichtiger als für den Unterricht. Wie er im Orden keinerlei körperliche Züchtigungen duldete, so war er auch in der Schule ein abgesagter Feind der Prügelstrafe. Nur für die Kleinen, die nicht mit blossen Worten in Ordnung gehalten werden könnten, soll ein Korrektor bestellt sein, der, wo nichts anderes hilft, die Züchtigung ausübt und durch seine Anwesenheit die Kleinen in Furcht hält, heisst es in den Vorschriften für das römische Kolleg. In einem energischen Rundschreiben an sämtliche Kollegien Italiens aus dem Jahre 1553 schärft er ein[38]): „Nie darf ein Jesuit einen Schüler selber züchtigen oder überhaupt nur anrühren. Kann man keinen auswärtigen Korrektor haben, so ist ein zuverlässiger älterer Schüler mit Erteilung der Schläge zu beauftragen“. Bald darauf nimmt er auch dies zurück: Knaben, die sich ohne Schläge nicht bessern, sollen entlassen werden. Haben sie das dreizehnte Jahr überschritten, so ist jede Züchtigung unzulässig.

Das war nun ein entschiedener pädagogischer Fortschritt; und selbst aus Deutschland erhalten wir im ersten Bericht über die Kölner Schule die Nachricht: In zwei Jahren sei auch nicht

ein einziger Stockschlag nötig gewesen. In Folge dessen bedurfte Ignatius als Ersatz die wechselseitige Beaufsichtigung der Schüler und die Erregung religiöser Empfindungen.

Gonzales hat die Disciplin im Collegium Romanum beschrieben.[39]) Ignatius hatte hier in den einzelnen Klassen Aufmerker bestellt, die über die Führung der Einzelnen Bericht erstatteten, und alle Verstösse gegen die Schulordnung notierten. Ich vermute, dass diese Einrichtung des Klassenbuches, deren sich die Pädagogik bis heute erfreut, Ignatius eigenste Erfindung ist: sie entspricht so ganz seinem Ideal einer Sittlichkeitsbuchführung. Ausserdem aber versammelt sich am Samstag der ganze Cötus, damit jeder die Ermahnung nach Verlesung seiner Fehler empfange. Der gefürchtete Rektor, Dr. Martin Olave, fing aber regelmässig mit sich selber an, um den Schülern Mut zu machen, ihr Sündenbekenntnis — denn in einem solchen bestand die Strafe — ebenfalls aufzusagen. Vielleicht hat eine Erinnerung an die älteste Form der Beichte vor versammelter Gemeinde Ignatius dieses Disciplinarverfahren an die Hand gegeben.

Aehnliche Massregeln wurden überall eingeführt. In Portugal, wo man sich leicht einer schwärmerischen Demut ergab, hatte man das Bekenntnis verschärft: der Schuldige legte es auf den Knieen vor dem Kruzifix ab; hier erfolgte darauf auch noch eine Bestrafung. In Ferrara war die Pflicht zur wechselseitigen Denunciation auferlegt, wie eine solche unter den Mitgliedern der Gesellschaft selber galt; doch scheint dieses Vorgehen keinen Beifall gefunden zu haben. Einstimmig wird dagegen der Erfolg gerühmt, welchen die Einteilung der Klassen in Dekurien und die Bestellung von Dekurionen hatte. Man drapierte diese Einrichtung etwas mit antikem Faltenwurfe: „Nach spartanischer Sitte habe man Ephoren oder Censoren eingesetzt“, heisst es im Kölner Schulbericht. Auch für das häusliche Verhalten gab man bisweilen den Schülern Regeln[40]) und selten vergisst ein Jahresbericht zu bemerken, dass durch das gesittete Verhalten und feinere Benehmen der Schüler die Gunst der Bevölkerung gewonnen oder eine anfängliche Abneigung überwunden werde. Freilich traten auch andere Erscheinungen, namentlich in den ketzerischen Ländern zu Tage. Hier wurden die Schüler geradezu zur Glaubensdebatte ange-

lernt — nichts lernt sich ja leichter als Gemeinplätze der Polemik —, es entwickelte sich bei ihnen eine streitbare Zungenfertigkeit, und wenn es zur Krisis kam, blieb bald die Streitbarkeit nicht bei der Zunge stehen. Schon die ersten Berichte aus Wien und namentlich aus Prag zeigen, wie sich diese Zustände vorbereiteten.

Diese Schulen sind in Ignatius Sinne Tagesschulen. Für Internate, für eine eigentliche Wiederbelebung der mittelalterlichen Klosterschule scheint er keine grosse Neigung verspürt zu haben. Die Seminare in Portugal und das Collegium Germanicum bildeten Ausnahmen; aber sie verfolgten auch ihre besonderen Zwecke. Und wie hohen Wert Ignatius auch auf diese Anstalten legte, so hatte er doch auch bereits die Missstände solcher Internate zu erproben. Die ersten Schüler, die er für das Collegium Germanicum zusammengebracht hatte, fassten ihre Stellung so auf wie die anderer Studenten, etwa der Mitglieder der deutschen Nation in Bologna; sie wollten ihre Bursen stiften, sich eigene Gesetze geben und das Collegium nach ihrem Willen gestalten. Nach längeren Kämpfen sah sich Ignatius veranlasst, sie wegen hartnäckigen Ungehorsams zu entlassen und sich nach fügsameren Zöglingen umzusehen. Es lag ihm viel daran, dass durch diesen üblen Eindruck das Institut, das mit so grossen Hoffnungen gegründet und in der That zu bedeutenden Erfolgen berufen war, nicht diskreditiert werde; weder er noch einer der Geschichtsschreiber des Ordens hat sich darüber ausgesprochen; und wir würden von diesen Anfängen des Collegium Germanicum nichts wissen, wenn sie nicht in einem Briefe des Peter Schorich, den Ignatius zur Leitung der Anstalt von Wien berufen hatte, erzählt wären.[41])

In den andern Anstalten ordnete Ignatius die Trennung der Schüler von den Vätern der Gesellschaft an. Es gehörte zu den Eigentümlichkeiten des Kölner Kollegs, die er nur ungern zuliess, dass hier Schüler und Lehrer zusammenlebten. Lainez forderte über diesen Punkt von Rhätius besondere Rechenschaft. Diese war leicht gegeben: Die Jesuiten, oder eigentlich nur Rhätius, der Kölner Patriziersohn, hatten eben nur das der Stadt gehörende Collegium trium coronatorum zur Verwaltung erhalten und konnten an seiner Verfassung

nichts ändern. Aber die Kölner Genossen gingen weiter und lobten die Einrichtung des Internates auch um ihrer selbst willen, namentlich weil alles Verbindungswesen der Studenten und Schüler dadurch vermieden werde.[42]) Wirklich hat sich die Jesuitenschule nach Ignatius vorwiegend als Internat ausgebildet. Der Einfluss des Ordens auf seine Schüler wuchs dadurch unzweifelhaft, aber mit ihm auch die Schwierigkeiten. Das zeigen die Anordnungen über die Einrichtung der Convikte, die Manaräus als Visitator der oberdeutschen Provinz erliess, und die sich besonders auf das grösste dieser Institute, das zu Dillingen beziehen.[43]) Danach müssen hier haarsträubende sittliche Zustände unter den Schülern, eine Art Organisation der unnatürlichen Laster, geherrscht haben. Die Mittel aber, mit denen man diese Laster ausrotten will, bestehen in einem Aufsichts-, Spionier- und Aushorchsystem, das vom äussersten Misstrauen eingegeben ist, und schliesslich auch demoralisirend wirken musste. Das einzige Mittel, das helfen konnte, schonungslose Entlassung der räudigen Schafe, lehnen die Vorschriften aber gerade ab; denn Aufsehen wollte man doch um jeden Preis vermeiden. Nicht dass sich in Internaten einmal solche Zustände bilden konnten, — als Regel dürfen wir sie selbstverständlich nicht annehmen, — sondern die falsche Art der Bekämpfung wirft ein schlechtes Licht auf die ganze Institution.

Die Grundlinien der jesuitschen Pädagogik waren bereits unter Ignatius und wesentlich durch ihn festgestellt worden. Eine mächtige Zeitströmung kam dieser Schule entgegen. So wie sie Ignatius schuf, war sie ein Bedürfnis der Zeit. Der Sieg des Altertums als wichtigsten Bildungsmittels war nicht mehr rückgängig zu machen. Aber das Ideal der Renaissance als eines Aufbaues des Lebens und der Wissenschaft auf der Grundlage des Altertums — ein Ideal, das immer nur wenigen Geistern angehört hatte — war gescheitert. Die Jesuitenschule gab jetzt auch eine Bildung auf humanistischer Grundlage, aber sie war in ihren Mitteln durchaus formal; d. h. man ging von dem Grundsatz aus, dass man an den Unterrichtsgegenständen, also zunächst am Altertum, nur die Formen eines richtigen und vielseitigen Denkens ebenso wie die eines richtigen und schönen Ausdrucks bei dem Schüler einüben solle, um so seinen Geist in den Stand zu setzen, mannigfaltige Gegenstände selber zu

bewältigen. Die Vertreter einer formalen Unterrichtsweise haben auch jederzeit eine Vorliebe für die Jesuitenschule gezeigt. Es hat sich aber erwiesen, dass diese Schule eben deshalb die originellen Köpfe, die sie durchgemacht haben, von Descartes bis Voltaire, so viel sie ihr auch verdankten, inhaltlich doch nicht zu beeinflussen vermochte. Ignatius hat es ferner verstanden, durch die Unentgeltlichkeit diese Bildung weiteren Kreisen, als bisher daran Teil nahmen, zugänglich zu machen; will man in seinem Lieblingsbilde bleiben, so mag man sagen: Er hat die Goldgefässe der Egypter in Courantmünze umgesetzt, nachdem er sie reichlich mit Kupfer legiert hatte. Der Inhalt aber, welchen die Jesuitenschule für ihre formale Bildung bedurfte, war der der Gegenreformation. Ignatius stellte die Bildung wieder ganz in den Dienst der Religion. Er gab ihr hiermit eine ganz andere Schwungkraft, als sie bisher besessen hatte, aber er raubte ihr die wissenschaftliche Zeugungskraft.

Die Jesuitenschule hat in den katholischen Ländern fast überall ihren Einzug gehalten, ohne auf entschiedenen Widerstand zu stossen, denn sie fand hier eine Lücke vor; die eigentlichen Kämpfe warteten ihrer erst an den Universitäten. Im Einzelnen aber ging, wie schon bemerkt, Schulbildung und Universitätsbildung bei den Jesuiten fast unmerklich in einander über. Ein vollständig besetztes Kollegium sollte, was die Ausbildung des Jesuiten selber betraf, den Besuch einer Universität ersetzen. Ignatius gab Weisungen, wie sich ein Kolleg aus einer blossen Schule zu einer solchen umfassenden Anstalt entwickeln könnte. Als er nach Tournay nur 4 Lehrer senden konnte, wies er sie an, sich der höheren Fakultäten zu enthalten, und nur bis zur Rhetorik und einer Bibelvorlesung zu gehen. Sobald man auch Logik, Physik und Theologie vortragen lassen wolle, bedürfe man einer weit grösseren Anzahl. Nachdem die Gesellschaft einzelne ihrer Kollegien an alte bestehende Universitäten angelehnt hatte, und neben ihnen einige Universitäten völlig übernommen hatte, musste Ignatius auch diese in das Schema der Konstitutionen einreihen. Er wusste sie ganz in seinem Sinne zu gestalten: seine Universitäten sind nichts als erweiterte Kollegien.

Das spricht sich schon darin aus, dass auch in ihnen die Theologie den Mittelpunkt zu bilden hat, nur dass hier noch entschiedener wie bei den Collegien die Notwendigkeit sprachlicher Vorbildung betont wird. Für die Universität sind Griechisch und Hebräisch unbedingt nötig, wenigstens als „Zeitbedürfnis". Für den Orden, der seine Arme über den ganzen Erdkreis ausbreitete, ist es bezeichnend, dass auch für arabische, indische und chaldäische Professuren gesorgt werden soll, was sonst noch keiner andern Universität in den Sinn kam. Auch in den Naturwissenschaften erblickt Ignatius nur eine geeignete Vorbereitung der Geister zu Theologie, „die zur vollkommeneren Erkenntnis und Praxis jener diene". Ihnen also wird ein Platz an der Universität eingeräumt, dagegen sind Medicin und Jurisprudenz ausgeschlossen, oder, wo dies nicht angeht, sollen sich doch die Jesuiten selber nicht mit ihnen befassen.

Bei der Medicin verstand sich das von selber. Hier lag ein kanonisches Hindernis für Priester vor, erhielt doch damals selbst Rabelais als Arzt nur die Erlaubnis „bis zur Anwendung des Messers und Feuers ausschliesslich". Gegen die Juristen aber hegte Ignatius eine besondere Abneigung. Auch das Studium vieler Teile des kanonischen Rechtes scheint ihm „nur dem zanksüchtigen Gerichtssaal" zu dienen; er untersagt es dem Theologen. Ihm, dem Manne des unmittelbaren praktischen Eingreifens, waren Rechtsnormen offenbar nur ein Hemmschuh. Hier aber musste der Einfluss des Stifters auf die Gesellschaft wirkungslos bleiben. Die kasuistische Morallehre ging parallel mit der Jurisprudenz des täglichen Lebens, die Politik erforderte in einer Zeit, wo Religions- und Verfassungsfragen gleichsam einen fortlaufenden grossen Process darstellten, staatsrechtliche Begründungen; ja die ganze deduktive Denkart, wie sie in der Bildung der Jesuiten vorwaltete, drängte sie zur Jurisprudenz. Die grossen Juristen der Gesellschaft, die Lessius, Suarez haben nicht mehr Ignatius eigenen Einfluss, wohl aber den seiner nächsten Genossen erfahren. Vor allem Lainez war gleich persönlich in dieser Richtung vorangegangen. Unter seinen Predigten genoss der Cyclus über das Wechselrecht, den er in Genua hielt, besonderen Ruf. Er ist neuerdings veröffentlicht worden und zeigt ganz jene juristische Virtuosität, die Thatsachen des kaufmännischen Verkehrs mit

veralteten, aber nichtsdestoweniger fortbestehenden Vorschri des kanonischen Rechtes in Einklang zu bringen, jene hendigkeit der Dialektik, wie sie sich dann bei allen sei Nachfolgern noch üppiger entfaltete. Diese kaufmännisc Predigten sind jetzt fast unsere wichtigste Quelle zur Kennt der Messwechsel und der Anfänge des Arbitragegeschäftes 16. Jahrhundert. Die juristische Hauptlehre des Ordens, sie besonders Lessius ausgebildet hat, wonach aller Nachdru auf die Intention beim Eingehen eines Rechtsgeschäftes gel wird, ist dann einfach eine Uebertragung der Beichtpraxis das bürgerliche Recht gewesen.

Auch bei den Universitäten des Ordens liegt das Origine nicht in den Stoffen, die gelernt werden, und auch nicht sehr in der Methode, wie gelernt wird, als vielmehr in d Verfassung. Wie Ignatius immer die Pariser Lehrwe hochhielt, so hat er sich auch bei der Konstruktion seiner U versitäten nur wenig von ihr entfernt, nur dass er den sch mässigen Charakter noch mehr hervorhob. Dass bestimm Kurse vorgeschrieben sind, für Artes und Naturwissenschaft $3^1/_2$ Jahr, für Theologie 6 Jahre, von denen zwei auf Repetiti und Examen abgehen, ist natürlich. Der Hauptwert wird ni mehr auf die öffentlichen Vorlesungen gelegt, sondern auf privaten. Diese verdienen ihren Namen wirklich; denn ihnen soll der Lehrer die Fortschritte eines jeden Schül speciell verfolgen, darum gehen ihnen auch beständige Re titionen, stylistische und rhetorische Uebungen, zur Seite. war es in den Collegien der alten Universitäten von jeher G brauch, und die ganze Jesuitenuniversität ist eben nur das weiterte Collegium. Alle Lehrbücher sind vorgeschrieben: Hauptfächer Theologie und Philosophie sind nach Thomas Aquino zu behandeln. Jedenfalls gingen Ignatius und Lai eigene Ansichten nach dieser Richtung, aber es war diese stimmung auch eine notwendige Rücksicht auf den eifersü tigen und misstrauischen Dominikanerorden. Die Neoscholast wie sie von Spanien ausging, duldete keine Abweichung orthodoxen Thomismus. Die Zeit vor der Reformation ha so wenig unabhängiges Denken auch in der Scholastik dam noch vorhanden war, wenigstens einen weit grösseren Spielra gewährt, weil die verschiedenen Richtungen, wenn auch meist

sterbend, doch noch immer im Wettbewerb neben einander standen. Wie argwöhnisch aber jetzt die Dominikaner, die stets die geschworenen und beglaubigten Vertreter der Rechtgläubigkeit in theologischen und philosophischen Dingen waren, jede Abweichung von Thomas ahndeten, mussten die Jesuiten selber schon vor dem Ende des Jahrhunderts in ihren Streitigkeiten mit ihnen erfahren.

Besonders bemerkenswert ist, dass auch die Universität eine Klasseneinteilung erhält, dass die Prüfungen sich häufig wiederholen, die Versetzung nach dem Gutbefinden des Rektors angeordnet wird, dass ebenso die sittliche Erziehung der Studenten, auch jener, die nicht selber Jesuiten werden wollen, die Ordnung des Beichtens, des Messe- und Predigthörens von der Universitätsverwaltung in die Hand genommen werden.

Hier treffen wir auf die fundamentalen Unterschiede von den alten Universitäten. Diese hatten nach dem Vorbilde von Paris aus einzelnen Collegien bestanden, deren jedes zwar seine Angehörigen in strenger Zucht hielt, deren Wesen aber doch die freie Selbstverwaltung war. Diese wurde noch besonders dadurch erhöht, dass in ihnen der Unterschied von Lehrern und Hörern fast ganz verschwand, dass die älteren Mitglieder des Collegs, welche die Grade erlangt hatten, auch ohne weiteres zum Lehren übergingen. Allerdings hatte diese Verfassung alle möglichen anderen Vorzüge, nur nicht den: zur raschen Förderung der Wissenschaft beizutragen; sie vor Allem machte die Irrtümer und Irrwege zur gemeinen Sache und verewigte sie dadurch.

Das war freilich nicht der Grund, weshalb Ignatius eine solche Verfassung nicht brauchen konnte. Er durfte vielmehr nicht die freie Bewegung, den körperschaftlichen Zusammenhang, die trotzige Selbständigkeit der Studenten zulassen. Er hatte in dieser Beziehung mit der Unbotmässigkeit seiner eignen Kölner und Löwener Scholaren, mit der Auflehnung im Collegium Germanicum die Erfahrungen erneuert, die er in Paris unter Govea und Nicolaus Copus gemacht hatte. In seinem Orden war er solcher Secessionsbestrebungen durch die Gehorsamsdoktrin rasch Herr geworden; er war nicht der Meinung, sie an den Universitäten zu dulden. Ganz richtig bezeichnet ein neuerer jesuitischer Geschichtsschreiber den Grund

der unversöhnlichen Feindschaft zwischen den alten Unive
täten und den Jesuiten dahin: Jene seien durchaus selbstg
wachsene, organische Bildungen gewesen — in der That greif
ja diese einzelnen Korporationen, in denen wiederum jedes I
dividuum ein vollberechtigtes Mitglied ist, zu einem organisch
Ganzen zusammen —, während die Gesellschaft Jesu durcha
eine künstliche Bildung sei — wirklich ist sie ja ein grosse
Mechanismus, in dem alle Räder durch einen Einzelwillen ge
stellt und getrieben werden sollen.

Schon die Feindschaft Melchior Canos gegen den Orde
war zugleich die des Altspaniers und des Professors; in de
Verurteilung durch die Sorbonne aber fand diese Abneigung
zum ersten Male ihren klassischen Ausdruck. Die Jesuite
werden hier schlechtweg als Eindringlinge in die Privilegie
der Universitäten bezeichnet. Die Antwort Olave's, des Ueber-
läufers aus dem einen Lager in das andere, lautet gerade in
diesem Punkt so, dass man unter der Maske der Ehrerbietung
die empfindlichen Stiche, die ein Sachkenner beibringt, erkennt
Weit entfernt sich einzudrängen — setzt er auseinander —
lehren sie vielmehr nur da, wo sie wie in Coimbra, Ingolstadt
Wien berufen worden sind: so manchen Universitäten, an denen
man das Studium der Wissenschaften fliehe oder nachlässig
behandele, diene ihr Beispiel als eine Ermahnung zur Pflicht-
erfüllung; zumal an den verfallenen Universitäten Italiens haben
sie Gegenstände, die dort noch nicht behandelt würden, ein-
geführt; und endlich: Viele, die mit der Gelehrsamkeit zugleich
auch gute Sitten begehrten, wendeten sich lieber zu ihrer
Schule als zu anderen, in denen man wohl scholastische Uebungen
und reichliche Vorlesungen finde, aber weniger auf den Fort-
schritt in den geistlichen Tugenden achte. Zum Schlusse macht
er jedoch seine Verbeugung vor den „berühmten Universitäten
Paris, Löwen, Salamanca, Alcala“. Dort brauchten sie keine
eigenen Vorlesungen zu halten, sondern sendeten ihre Ange-
hörigen in die der Professoren und beschränkten sich auf pri-
vate Uebungen —; freilich in Paris ging Ignatius eben dam
um, ein vollständiges Kolleg an der Universität zu errichte
in Löwen war dies ein langgehegter Wunsch, der nur a
Karls V. Abneigung scheiterte, und wenn in Salamanca e
Student dem Orden beitrat, so wurde er zunächst an eine a

dere Universität verschickt, um ihn dem Einfluss der grossen Studentenrepublik zu entziehen. Aber warum sollte Olave auch alles sagen?

So entbrannte jener endlose Kleinkrieg zwischen Fakultäten und Jesuitencollegien, der während der nächsten Jahrhunderte die Geschichte der katholischen Universitäten ausfüllt, jenes trostlose Einerlei, das überall die gleichen Züge trägt, ob es sich um Salamanca oder Ingolstadt oder Wien handelt, das eben nur in Paris zeitweilig interessanter wird, weil sich dort die Gegensätze innerhalb der Universität mit denen des nationalen Lebens berührten. Im letzten Grunde werden diese Zwistigkeiten immer durch den Gegensatz der Verfassung heraufbeschworen. Von Anfang an verzichtete Ignatius, schon bei der Errichtung der Universität Gandia auf das Palladium der alten Universitäten, die akademische Gerichtsbarkeit, die noch längst kein leerer Schatten, sondern die Grundlage der akademischen Freiheit war. Eben diese Freiheit will er in ihrer Wurzel treffen, und gern räumt er hier der Obrigkeit ein Recht ein, das ihm nichts gilt, und für das er andere, bessere eintauschen kann. Ebenso abhold ist er den akademischen Würden, die damals noch die Stellung bezeichnen, die der Einzelne in dem grossen Organismus einnimmt, und die mit wirklichen Rechten verknüpft sind. Ganz kann er sie nicht abschaffen; denn sie seien, meint er, nun einmal bei einer Wirksamkeit zum Wohl des Nächsten unentbehrlich. So hatte er selber die nach Deutschland bestimmten Gefährten noch rasch in Bologna den Doktorgrad erwerben lassen, weil sie ohne diesen an keiner Universität hätten festen Fuss fassen können. Wenigstens soll aber aller Prunk von den Promotionen ausgeschlossen sein. Wo das Jesuitenkolleg mit einer Universität verbunden ist, wünschte Ignatius ihm seine Sonderstellung auch darin zu wahren, dass er es von der Beteiligung an allen Geschäften derselben enthob. Den spanischen Scholaren in Salamanca und Alcala verbot er, sich an der Rektorwahl zu beteiligen,[44]) um dem Ehrgeiz und den Umtrieben auch nicht die kleinste Pforte zu öffnen; auch dass ein Mitglied der Gesellschaft ein Dekanat übernehme, war ihm nicht gelegen; denn die akademischen Aemter standen ihm auf gleicher Linie mit den kirchlichen. Wohl ist Petrus Canisius, als er zuerst in Ingol-

stadt einzog, sofort zum Rektor gewählt worden, aber diese Auszeichnung galt nur der Person; später als erst das Collegium begründet war, ist auch hier kein Jesuit mehr zu diesem Amte gelangt.

Wo die Jesuiten freie Hand hatten, richteten sie die Verwaltung dieser Anstalten ganz monarchisch ein. Die ihrer Collegien an den Universitäten war geradezu diktatorisch. In ihnen hatte der Rektor, der jedoch selbst einen Teil des Jahres als Lehrer wirken sollte, die gesamten Interessen der Anstalt, geistliche und weltliche, wahrzunehmen und zu vertreten. Die ihm untergeordneten Väter, die Lehrer, haben im gewöhnlichen Lauf der Dinge keine Spur eines Rechtes gegen ihn. Er ist ihr Oberer; sie sollen gemäss der allgemeinen Forderung des Ordensgehorsams Jesus Christus in ihm sehen.

Bei jenen Universitäten, die ganz und gar der Fürsorge des Ordens unterstellt waren, konnte Ignatius so weit nicht gehen; ihr Geschäftskreis war grösser; sie erhielten zum Behuf der Arbeitsteilung eine Art genossenschaftlicher Verfassung. Die Hauptsache ist freilich auch hier: der Rektor ist ständig; dieser wichtigste Posten wird nicht durch Wahl der Collegen sondern durch das Vertrauen des Generals besetzt. Wie dem General so stehen auch ihm vier Assistenten zur Seite, sie sind seine Werkzeuge zur guten Ordnung der Studien, zur Leitung der Disputationen, zur Abnahme der Examina. So bedeuten auch die Syndici nicht mehr: sie sollen ihm berichten, was in jeder Klasse vor sich geht; selbst der aus den Dekanen und ihren designierten Nachfolgern bestehende Senat hat doch nur eine beratende Stimme. Die einzige einigermassen selbständige Stellung neben dem Rektor hat der General-Syndikus, der nach Gutbefinden den Rektor und den Ordensgeneral selbst in Sach- und Personenfragen erinnern soll. Wie weit sich dieser umständliche Apparat auf Ignatius eigenen Anteil an den Konstitutionen zurückführt, und wie weit er überhaupt in Wirksamkeit getreten ist, lässt sich nicht mehr wohl entscheiden. Viel nötiger aber als die Selbständigkeit des Lehrkörpers schien Ignatius auch an den Universitäten das leidige Auskunftsmittel, durch das er überhaupt im Orden die monarchische Verfassung einerseits aufrecht erhalten, andererseits mildern wollte: das

Denunciationswesen. An den Universitäten war es wenigstens nicht neu, es wucherte als der Krebsschaden dieser Zeit an allen Hochschulen, protestantischen wie katholischen.

Bis hierher war alles Vorbereitung; denn auch die Lehrthätigkeit fassen wenigstens die Konstitutionen principiell so auf, dass der Unterricht, welcher für zukünftige Jesuiten bestimmt ist, nur um der christlichen Liebe willen auch an Andere, an Auswärtige, mitgeteilt werde. Was hat nun aber der fertige Jesuit zu geloben und zu thun?

Nochmals tritt uns hier die Frage der Lebensregeln entgegen, jener Satzungen, in deren Ausspinnung und Zuspitzung andere Orden die Gewähr ihres unveränderten Bestehens gefunden hatten. Noch soeben war die ganze kapuzinische Reformbewegung im Grunde nur ein Streben nach Herstellung der reinen Regel des heiligen Franziskus gewesen. Ignatius sah davon ab, jeden Einzelnen auch in allen äusseren Lebensbeziehungen der Zucht einer unabänderlichen Ordnung zu unterwerfen. Alles Aeusserliche hatte für ihn entweder gar keinen Wert oder nur den vorübergehenden einer vorbereitenden Erziehung. Den fertigen, zum Handeln berufenen Mann dachte er nicht an unnötige Hemmnisse zu binden; und wir wissen ja, wie ihm selbst die regelmässig sich wiederholende Form des Gottesdienstes, das Singen im Chor, als ein solches Hemmnis galt. Er dachte nicht einmal daran, die Professen, selbst wenn sie sich nicht auf Reisen sondern in den Häusern befanden, an den Zwang einer strengen Regel zu binden. Genug dass ihnen befohlen war, „in der Bahn Christi zu laufen, so lange ihre Kraft ausreiche.“ Wie es mit der Askese auch bei ihnen gehalten wurde, haben wir bereits gesehen.

Petrus Canisius hat die Weisung, die Ignatius den ausziehenden Jesuiten mitgab, aufbehalten; sie ist geradezu der Gegensatz einer Regel, sie schreibt nichts als eine Gesinnung vor, und zeichnet ein Idealbild statt eines Weges: Der Jesuit — heisst es hier — soll sich immer erinnern, dass er von Christus als ein Fremder und als sein Verwalter in die Welt gesandt sei, er soll immer auf der Hut sein, als ob er sich in Gefahren unter Feinden bewege, er soll seine Sinne zügeln,

er soll sich stets, in Glück und Uebel, Freude und Tr
die gleiche leidenschaftslose Stimmung bewahren; er soll
dulden, dass der Geist müssig sei, sondern ihn beständig
Höheres, sei es selbst bei Tisch und im Gespräche, ricl
Daneben gehen nun freilich die detaillierten Instruktionen ein
die Ignatius nach diplomatischer Sitte bei jeder einzel
Sendung erteilte. Hier ist wieder nichts so klein, dass es n
unter Umständen Bedeutung gewinnen könnte; schreibt er d
den nach München Entsendeten vor, dass sie sich ans I
gewöhnen sollen; aber eben nur die Umstände bestimmen
Bedeutung dieser Vorschriften.

Allerdings gab es für die Kollegien ebenso wie für
Professhäuser Hausordnungen, und es verstand sich von sel
dass solche mit militärischer Pünktlichkeit befolgt wurden.
Neapel z. B. waren der Rektor Oviedo und Bobadilla,
immer seine eigenen Wege ging, über die im Kolleg eingefüh
Ordnung in Streit geraten. Bobadilla fand eine Art Erniedrig
darin, dass die Heiligkeit durch äusserliche Gebräuche geord
werden solle, man dürfe sich nur um die ernsthaften Tugen
bemühen. Diesmal gab Ignatius Oviedo Recht und nahm Bo
dilla die Stelle als Intendent.[45]) Aber nie wäre es Ignat
eingefallen, diesen Ordnungen die Kraft und Verbindlichk
des heiligen Gehorsams beizulegen. Vielleicht hat nichts
alten Mönchsorden so sehr gegen die Jesuiten aufgebracht
dieser vermeintliche Mangel. Weder eine Klausur, noch
ordnungen über Schweigen, noch Fastengebote besässe di
neue Gesellschaft, warf ihr die Sorbonne vor. Olave beto
mit einem gewissem Recht, dass eine Klausur, nämlich eine Ha
ordnung vorhanden sei, dass statt des Schweigegebotes je
eine Liste derer erhalte, mit denen er sprechen dürfe,
dass man diejenigen Fasten halte, welche die Kirche gebi
— was sich freilich von selber verstand; aber die Hauptsa
gab er zu: Statt der Zeremonien und der Stützen, mit de
sich andere Orden erhalten, habe die Gesellschaft ihre be
deren Schutzwehren: häufige Gewissenserforschung, Meditat
die geistlichen Uebungen, die bestimmt seien, den innern
den äusseren Menschen auszubilden.

Eine Hauptrolle in den Hausordnungen spielte die peinl
Reinlichkeit, die Ignatius forderte. Als alter Offizier wa

für sich selber bis zur Pedanterie sauber; so wollte er auch seine Umgebung. Bei den Stubenvisitationen sah er in alle Ecken und unter alle Betten. Als etwas ganz Aussergewöhnliches — wer Italien kennt, fühlt mit ihm — wird berichtet, dass er überall für Spucknäpfe und deren Benutzung sorgte.[46]) Alle diese Gewohnheiten waren und blieben bei ihm militärisch: Wenn er Genossen aussandte, so liess er sie Morgens erst gerüstet und marschfertig antreten und revidierte ihr Gepäck.

Allen härteren Disciplinarstrafen war Ignatius abgeneigt. Die Busse sollte dem Vergehen angemessen sein. Er liebte es, den Schuldigen das Strafmass selber bestimmen zu lassen, unter das er dann natürlich herunterging. Für kleine Verstösse war abgesondertes Speisen an einem niedrigen Tisch eingeführt. Für Verfehlungen gegen den Gehorsam war eine charakteristische Busse bestimmt: Der Schuldige hatte mehrere Monate hindurch vor den Genossen zu sagen: „„Ich will" und „ich will nicht" wohnen in diesem Hause nicht."[47]) Ein originelles Mittel der Disciplin fand er endlich in der Buffonerie. Er hielt im Hause einen Buffo, einen witzigen und schlagfertigen Menschen von niederster Herkunft; dieser Hofnarr hatte während der Mahlzeiten volle Freiheit des Spottes, die er zunächst an denen ausliess, welche als gehorsame Kinder am Katzentisch sassen, um dann damit auch zur grossen Tafel überzuspringen und plötzlich einen Nichtsahnenden durchzuhecheln. Ignatius meinte, das sei vortrefflich, um den Stolz zu dämpfen und den Geist aus der Faulheit aufzustacheln.[48]) — In diesem verwickelten spanischen Intriguenstück durfte auch der Gracioso nicht fehlen. Solche Züge waren es, die ihn mit Filippo Neri verbanden.

Ignatius legte gar kein Gewicht darauf, dass auch die Lebensweise, wie sie im Collegium Romanum eingeführt war, in anderen Häusern beobachtet werde. Einen merkwürdigen Bericht hierüber hat Manaräus, der letzte Ueberlebende unter seinen näheren Genossen gegeben.[49]) Ignatius hatte ihn an der Spitze einer Abteilung jüngerer Jesuiten nach Loretto geschickt, um dort ein Kollegium einzurichten. Er wünschte, dass die Gesellschaft an der Santa casa, dem Nationalheiligtum für das fromme Italien, auf die Pilgerscharen Einfluss gewinne. Aber diese Thätigkeit war abnorm; er hatte Manaräus schon beim Abschiede die Weisung gegeben: „Passe die Regeln der

Oertlichkeit an, wie Du kannst." Allein dieser vermochte sich nicht einmal an die Vorschriften seiner Briefe genau zu halten; er entschuldigte sich damit: er habe sich Ignatius recht lebhaft als persönlich gegenwärtig vorgestellt und so gleichsam von seinem Munde die Bestätigung der getroffenen Veränderungen nach Lage der Sache erhalten. Ignatius acceptierte dies Auskunftsmittel und anwortete: „Der Mensch giebt das Amt, aber Gottes Sache ist es, den Takt zu geben. Ich will, dass Du in Zukunft ohne Skrupel handelst, wie du es nach den Umständen für richtig hältst, ohne dass sich dir Regeln und Verordnungen in den Weg stellen.[50]) In demselben Sinne bestimmte er 1551, als er die wichtigsten, unverbrüchlichen Konstitutionen nach Portugal sandte, zum Schluss: „Was die Beobachtung der Lebensregeln anlange, so wende er sie selber mit Diskretion an, ausser wo der Gehorsam in Frage stehe; und so sollten es auch die Oberen halten.[51])

Der Gehorsam freilich konnte, wenn es ihm so beliebte, überall in Frage kommen; aber gerade darum, weil er ihn über alles schätzte, hütete er sich wohl, ihn auf Dinge auszudehnen, die seine Kraft nur abgeschwächt haben würden. So emphatisch er immer von Neuem verkündete, dass der Jesuit seinen Willen völlig gefangen geben müsse, dass er den Massstab seines eigenen Urteils nie an den Befehl seines Vorgesetzten legen dürfe — das wusste der alte Soldat recht gut, dass neben dem strikten Gehorsam eine gewisse Freiheit einhergehen müsse, wenn dieser nicht entgeistigt werden sollte.

Diesen Grundgedanken hat er in seinem berühmten, von den Jesuiten besonders verehrten Briefe an die portugiesischen Kollegien ausgesprochen, als diese eine asketische Richtung einschlugen, die er nicht billigte, und einen Geist der Auflehnung nährten, der ihm verderblich scheinen musste: „Lassen wir uns" — schrieb er damals — „ruhig übertreffen von anderen Orden in Fasten und Wachen, in aller Kasteiung, die sie nach ihrer Regel jeder in heiliger Absicht beobachten. Ich aber wünsche, dass die, welche in dieser Gesellschaft Gott dienen, sich durch den reinen und vollkommenen Gehorsam, durch aufrichtiges Verzichten auf den eigenen Willen und Verleugnung des eigenen Urteils kennzeichnen."

Die Gehorsamsdoktrin ist Ignatius eigenstes Eigentum. E

sei hier nochmals hervorgehoben, dass sie der Gesellschaft ursprünglich fremd war, dass Bobadilla und Rodriguez in ihrem Recht waren, sie als eine Neuerung im Vergleich zu der ursprünglichen Intention zu betrachten. Wir haben gesehen, wie die Notwendigkeit, zur Verwaltungseinheit zu gelangen, Ignatius den Anlass gab, diese Doktrin, die er im Grunde seiner Seele immer gehegt, schärfer hervorzukehren, wie er den einen Teil seiner Genossen für sie zu begeistern, den anderen nicht ohne Schwierigkeit ihr zu unterwerfen wusste. Er musste hierher gelangen, denn der blinde Gehorsam ist, wie uns die Betrachtung seiner Morallehre gezeigt hat, nichts als eine Folgerung aus der völligen Mortifikation, die den Willen aufhebt; er ist die Konsequenz, die er aus der spanischen Mystik gezogen hat.

Daher ist die vollständige Indifferenz, die Gelassenheit des „Dejado" die Voraussetzung für den vollkommenen Gehorsam, eine Indifferenz, die im Princip sogar durch Erfolg und Misserfolg nicht mehr affiziert wird. Er pflegte nach Ribadeneira seinen Schülern einzuschärfen: „Auch wenn ihnen ihr Zweck nicht gelinge, sollten sie sein wie die Schutzengel, die dem Menschen beistehen, aber wenn er seinen freien Willen zum Schlechten gebraucht, deshalb doch durch keine Betrübnis gequält, durch keine Beschwerde berührt werden." Er duldet nicht mehr die Begeisterung für irgend eine einzelne Aufgabe sondern nur noch für die Idee des Gehorsams selber und für die der Gesellschaftsthätigkeit im Allgemeinen. Weiterhin aber ist dieser Gehorsam auch eine Folgerung aus dem militärischen Charakter der Gesellschaft; und so verschiedenartig diese beiden Quellen einer und derselben Lehre auch scheinen mögen, sie durchdringen sich in Ignatius Aeusserungen beständig, ja eben in dieser unlöslichen Vereinigung besteht ihre Originalität, besteht unzweifelhaft auch die Anziehungskraft, die sie auf seine Zeitgenossen ausübten und die sie auf den Jesuiten auszuüben fortfahren.

Unerschöpflich ist Ignatius in allen Erzeugnissen seiner Feder in der Forderung und im Preise dieses Gehorsams. Es liegt ihm offenbar daran, die Sache so oft und so schroff wie möglich auszusprechen; und man irrt sich ganz und gar, wenn man meint, in den verwegensten dieser Wendungen habe sich

wider Willen der Geist des jesuitischen Institutes offenbart. Es sind dies lauter kundbare Armeebefehle; und sie würden uns gar nicht übertrieben erscheinen, wenn wir sie im Munde eines Reiterobersten an der Spitze seiner Schwadron hörten. Hier kommt der Schroffheit als solcher ein Wert zu.

Das Wesen des militärischen Gehorsams besteht darin, dass der Untergebene in jedem Vorgesetzten den Beauftragten des obersten Kriegsherrn zu sehen hat, dass demgemäss auch der Ungehorsam geahndet wird, als ob er an jenem begangen worden sei. Es ist keine Hyperbel sondern voller praktischer Ernst, wenn Ignatius immer und überall zuerst darauf dringt, dass der Jesuit in seinem Oberen Jesus zu sehen, seinen Gehorsam Jesu zu leisten habe.

Er sagt in den Konstitutionen: „Im Geiste einer durch keine Furcht getrübten Hingebung sollen wir vorgehen und hierzu uns mit aller Kraft anstrengen. In allen Dingen, auf die sich ein in Hingebung geleisteter Gehorsam erstrecken kann, sollen wir auf das Wort des Oberen hören, als ob es vom Herrn Christus ausgehe. Wir sollen stets völlig bereit sein, ohne auch nur den Buchstaben, den wir schreiben, zu vollenden, für diesen Zweck alle Nerven und Lebenskräfte anzuspannen, auf dass der heilige Gehorsam in der That, im Willen, in der Einsicht ganz vollendet sei. Wir sollen uns mit grösster Schnelligkeit, geistlicher Freude und Beständigkeit allem unterziehen, was uns aufgetragen wird, indem wir uns selber überreden, dass alles gerecht sei, indem wir jeder eigenen Meinung und jedem entgegenstehenden Urteil in einem gleichsam blinden Gehorsam entsagen. Und dies sollen wir thun in allen Dingen, wo nicht eine deutlich erkennbare Sünde hindernd dazwischen tritt. Ein jeder soll sich überreden, dass die, welche unter dem heiligen Gehorsam leben, sich tragen und lenken lassen von der göttlichen Vorsehung durch ihre Oberen, als ob sie ein Leichnam wären, der sich auf jede Seite wenden und auf jede Weise mit sich verfahren lässt, oder der Stab eines Greises, der dem, welcher ihn in der Hand hält, überall und immer dient, wie und wo er ihn gebrauchen will. Also soll der Gehorsam jedes Ding, das ihm der Obere zum Nutzen des Gesamtkörpers der Religion (— man beachte den Doppelsinn, insofern religio ebensowohl auch „der Orden“ heissen kann —) auftragen wird, mit Heiterkeit des Geistes ausführen,

und er soll für gewiss halten, dass er auf diese Weise mehr als auf irgend eine andere — dadurch dass er dem eigenen Willen und Urteil folge — dem göttlichen Willen entspricht."

Es sind dies lauter Wiederholungen. Aber solche Grundsätze werden durch die Wiederholung nicht abgeschwächt; sie gewinnen vielmehr an Kraft.

Diese berühmte Stelle der Konstitutionen ist selber eine Verkürzung einer längeren Aufzeichnung, die Ignatius niederschrieb, als er sich genötigt sah, ein hervorragendes Mitglied des Ordens, das sich nicht gewöhnen wollte, auf seine eigenen Meinungen zu verzichten, zu entlassen. Wahrscheinlich war es Postell, dessen Katastrophe einen so tiefen Eindruck in der Gesellschaft hinterliess. Nach Ignatius Tode veröffentlichte Ribadeneira dieses „Testament" seines Meisters;[52]) neben den grossen Briefen an die Brüder in Portugal kann es als die vollständigste Meinungsäusserung Loyola's gelten. Hier werden jene Vergleichungen noch eingehender, noch paradoxer ausgesponnen. „Wie ein Wachskügelchen, das sich in jede Form drücken und ziehen lässt, wie ein kleines Krucifix, das sich nach Belieben drehen und wenden lässt, soll der Jesuit sein. Der vollkommene Gehorsam wird nicht den Befehl, nicht den Vorschlag erwarten, schon aus einem Zeichen, einem Wink wird er den Willen des Oberen erraten." Hier, wie kurz zuvor in dem Briefe an die unzufriedenen Pariser Scholaren, äussert er sich in der uns bekannten Weise über die moralischen Bedenken, die der bedingungslose Gehorsam haben könnte. Die Stufenleiter des Gehorsams, die Ignatius aufstellt, ist: die That, der Wille, die Einsicht. Das Opfer der Einsicht ist das grösste, das schwierigste; es macht den Jesuiten recht eigentlich aus. Es scheint ja ein Widerspruch, dass zugleich die höchste Ausbildung der Einsicht und dieses Opfer verlangt wird. Dieser erklärt sich aber ebenfalls durch den Hinweis auf militärische Verhältnisse. Denn wie der Offizier seine Entschlussfähigkeit und seine Denkkraft schulen muss, um in allen nur möglichen Fällen das richtige Mittel zu ergreifen, wie bei ihm aber alle diese Einsichten abhängen von der obersten: dass er dabei nie handeln dürfe auf den eigenen Kopf, sondern immer nur die ihm gegebene Ordre ausführen müsse, so ist es auch beim Jesuiten. Darum kann Ignatius in einem Athem Anspannung

aller Nerven und Lebenskräfte und Willenslosigkeit eines Kadavers verlangen.

Ausführlich hat er selbst in seinem letzten grossen Schreiben an die Portugiesen diese verblüffende Forderung des Opfers des Intellektes, den er doch selber als die oberste Geisteskraft ansieht, begründet. Dem spanischen Mystiker ist eigener Wille und eigene Einsicht eine schwere Last, die er wieder in den Schoos der Gottheit zurückwerfen möchte. „Ueberliefert freiwillig die Freiheit, die er euch gab, eurem Schöpfer und Herren und seinen Diensten" schreibt er. „Der Gehorsam ist ein Brandopfer, in dem sich der ganze innere Mensch, ohne sich irgendwie zu teilen, in der Flamme der Liebe seinem Schöpfer durch die Hand seiner Diener darbringt; er ist eine vollständige Entsagung, vermöge deren sich der Mensch völlig seiner selbst entäussert, um gelenkt zu werden durch die Hand seiner Oberen. Deshalb kann man nicht sagen, dass der Gehorsam allein die Ausführung erfasst, um die Absicht in's Werk zu setzen, noch allein das Wollen, um sich zu befriedigen, sondern er umfasst auch das Urteil, um dasselbe zu meinen, was der Obere anordnet, soweit es sich beugen lässt durch die Kraft des Willens." Dann entwirft er sein Weltbild: „Wie alle Himmelskörper zusammen einen Mechanismus ausmachen, in dem jeder untergeordnete Stern seine Bewegung durch den oberen erhält, so solle es auch bei den vernünftigen Wesen sein." Und das kann nicht geschehen ohne Gleichheit des Wollens und Urteilens bei Unteren und Oberen. Wenn das Opfer des Intellektes nicht vollständig ist, dann kann auch die Ausführung nicht sein, wie sie soll; denn das Begehrungsvermögen der Seele folgt naturgemäss dem Auffassungsvermögen. Selten ist wohl eine rein mechanische Weltanschauung so schroff ausgesprochen worden wie hier. Alle Tugenden leitet er einzig und allein aus diesem Verzicht auf das Urteil her: Beständigkeit, Liebe, Heiterkeit, Raschheit und Genauigkeit, Einfachheit, Demut und Tapferkeit; alle weiss er begeistert zu preisen. Auf der anderen Seite, der eines unvollkommenen Gehorsams, sieht er hingegen: Unzufriedenheit, Reue, Trägheit, Schlaffheit, Murren, Ausflüchte, alle Schwächen und Unzuträglichkeiten. So pflegte er auch im Gespräch die obedientia oculata und caeca zu vergleichen: Nur jene sei die Führerin

und Meisterin aller Tugenden, die Tochter der Demut, die Amme der Liebe, die Gefährtin der Gerechtigkeit, die Nahrung einer in sich beruhigten Seele.[53])

Wenn man ihn nun aber fragen wollte, wie ein so vollkommener Gehorsam zu erlangen sei, so hat er immer nur jenes eine Mittel bereit: „Ihr dürft die Person des Oberen nicht als die eines Menschen betrachten, der Irrtum und Elend unterworfen ist, sondern als den, dem ihr in dem Menschen gehorcht, als Christus, als die höchste Weisheit, unermessliche Güte, unbegrenzte Liebe, von der ihr wisst, dass sie sich nicht täuschen lässt und Euch nicht täuschen will.“ Darum solle man sich bemühen, immer neue Rechtfertigungsgründe zu suchen, wo man an dem Befehl dieses Oberen zunächst Anstoss nimmt. Und Ignatius zeigt auch den goldenen Lohn, der einem solchen Gehorsam winkt: einem so vollendeten Menschen ist nichts mehr schwierig. Er meint: man könne blind gehorchen, sobald man an der Möglichkeit der Ausführung nicht zweifele. Seine Schüler sollen an dies Wunder glauben wie Maurus, der Jünger Benedikts, der auf das Geheiss seines Meisters aufs Meer trat und nicht untersank. Er sagt wohl an einer anderen Stelle geradezu: Gehorsam nötige auch die Elemente und den göttlichen Willen zum Gehorchen. Er sieht im Gehorsam den Ursprung aller Wunderkraft, und verfolgt mit Vorliebe die Geschichte des Volkes Israel im alten Testament, um diesen Satz zu erweisen.

So hat Ignatius die bedingte Unfehlbarkeit der Oberen verkündet, die zur unbedingten des Obersten, des Papstes, notwendig führt. Die Quelle, die Menschenvergötterung, hat er sich gar keine Mühe gegeben zu verstecken. Welche masslose Heuchelei aber daraus entspringen musste, dass diese selben Oberen durch die Denunciationen ihrer Untergebenen beaufsichtigt wurden, hat er sich nicht sagen wollen.

Schwieriger zu erfüllen als diese Forderungen ist vielleicht die andere, nicht weniger bestimmte, dass die Erfüllung der Gehorsamspflicht nicht mit dem ängstlichen Gefühle der Furcht, sondern mit Heiterkeit und innerer Hingebung zu geschehen habe. Er schrieb wohl im Allgemeinen dem Jesuiten jenes sanftmütig gleichmässige Wesen vor, das der passende Ausdruck der Leidenschaftslosigkeit sein sollte und bald zu ihrem

typischen Ausdruck wurde, aber er nahm ein fröhliches Lachen nicht übel. Der Kölner Mathematiker Köster erzählte als alter Herr gern, wie er um seiner heitern Lachlust willen, als er sich eben eines Tadels versah, von Ignatius höchlich belobt worden sei: denn lachen könne nur der, der fröhlich im Gehorsam sei; darum — habe er seinen pädagogischen Lobspruch geschlossen — musst du immer demütig und gehorsam sein, um immer fröhlich sein zu können. Es ist seltsam, wie sich hier die äussersten Gegensätze berühren; denn das war es ja auch, was Luther vom wiedergeborenen Christen verlangt: die knechtische Furcht, die das Gesetz hervorbringt, schien ihm als das Kennzeichen des alten Bundes, die Heiterkeit, die freie Hingebung, als das des neuen. Wenn aber das Gesetz des unverbrüchlichen Gehorsams in seiner ganzen Schroffheit bestehen blieb wie bei Ignatius, war es doch schwer jene Klippe zu umschiffen. Dies fühlte Ignatius und bestimmte daher in einem etwas geschraubten Artikel: So sehr er auch wünsche, dass alle Konstitutionen des Ordens bis ins Einzelne befolgt würden, wünsche er doch auch ebenso, dass Niemand hierdurch (d. h. durch einen Verstoss gegen die Satzungen) in eine Sünde verfalle. Um das eine wie das andere zu erreichen, verordnet er, dass nur die Vergehen gegen die vier ausdrücklichen Gelübde eine Sünde mit sich führen, diejenigen gegen die anderen Satzungen dies aber nur dann thun, wenn der Obere sie im Namen Jesu Christi und bei der Kraft des heiligen Gehorsams befehle. Dadurch sollte erreicht werden, dass statt der Furcht vor Verstössen vielmehr Liebe und der Wunsch, nach jeder Art Vollkommenheit zu trachten, das Handeln der Jesuiten begleite.

Ignatius erfüllte mit dieser Constitution einen Wunsch der älteren Professen, die beschlossen hatten, die rigorose Bestimmung der Dominikanerregel, wonach diese in allen Bestimmungen bei Gefahr einer Todsünde verpflichtete, für die Gesellschaft Jesu abzuschwächen. Sie hatten damit aber kaum die Absicht verfolgt, die Macht des Generals in solcher Weise auszudehnen. Ignatius eigene Ansicht über diesen Punkt stand von jeher fest. Schon i. J. 1543 hatte er sie in einem Briefe an Teresa Rejadella ausgesprochen: „Jede Regel kann nur so weit bei Gefahr einer Todsünde verpflichten, als sie durch

Christi Statthalter oder mit seiner Autorität durch einen anderen bestätigt ist. — Sie verpflichtet nicht durch eigene Kraft sondern, wenn sie bestätigt und autorisiert ist vom heiligen Stuhle, verpflichtet sie durch die göttliche Kraft, die dieser einer solchen Regel einflösst".

Auch der spanischen Nonne hat Ignatius durch diese Auskunft über ihre Skrupel hinweg und zu einer fröhlichen Stimmung verhelfen wollen. Gewiss musste er auch bei seinen Genossen eine solche begehren. Aber welches Mittels bedient er sich hierzu! Also in die Hand des Oberen ist es gelegt, eine Handlung zu stempeln zur gleichgiltigen oder zur Sünde. Nicht im Verstoss gegen ein Gesetz, sondern im Verstoss gegen seinen Willen ist diese Sünde belegen. So weit also muss die Selbstüberredung gehen, dass Gott durch den Mund des Oberen rede — die Ueberredung, die doch nur auf dem eigenen Willensentschluss beruht! Wir stehen hier vor der äussersten Consequenz der jesuitischen Moral. Wie der Ausgangspunkt Loyola's, das religiöse Abenteuer, der Entschluss ein Heiliger zu werden, so bleibt auch dieses Ende an und für sich eine unbegreifliche Thatsache. Wir können nichts thun als die zwingende Gewalt festhalten, mit der diese Ideen jene Geister ergriffen.

Die Jahrbücher des Ordens, die Tagebücher der näheren Gefährten sind voll von Zügen, wie Ignatius im Einzelnen den Gehorsam forderte oder auf die Probe stellte. Es möge genügen, hier nur einige anzuführen, welche zeigen, in welcher Weise er die indifferente Gelassenheit als Grund dieses Gehorsams bevorzugte. Petrus Canisius,[54]) der wohl nächst Ignatius den Gehorsam am beredtesten gepriesen, erzählt von der Auswahl, die Ignatius traf, als die Berufung der Gesellschaft nach Sizilien erfolgt war. Ignatius berief alle im Hause Anwesenden bis zum Koch und legte ihnen, um ihren Gehorsam zu prüfen, drei Fragen zur Beantwortung binnen drei Tagen vor: 1. ob sie sofort bereit seien nach Sizilien zu gehen; 2. ob sie sich dabei zu jedem Dienst, gleichviel ob Leitung der Studien oder Besorgung der Küche willfährig fänden; 3. ob sie ebenso bereit seien, Schüler wie Lehrer zu sein, und wenn Lehrer, ob sie dann jeden Gegenstand, wenn er ihnen auch völlig unbekannt sei, wäre es auch Hebräisch und Chaldäisch, vortragen würden. Ausnahmslos erklärten alle, auch zum Unmöglichen

würden sie bereit sein im Vertrauen auf die Kraft des Gehorsams. Ignatius Wunsch war, fügt Canisius hinzu, dass sie sich nach beiden Seiten gleich bewegt fühlten — was denn die Indifferenz zur Folge haben muss. Diese ist es denn auch, welche er in der Instruktion,[55]) die jenen Fragen entsprach, an die Spitze stellt.

Diese Methode hat Ignatius auch weiter beibehalten. Ebenso berichtet Manaräus: Der General habe ihm verschiedene Orte vorgeschlagen, aber nichts aus ihm herausgebracht als: er habe keinen anderen Wunsch als nur den Gehorsam. Ignatius war hiermit zufrieden, aber, fügt der Berichterstatter hinzu, doch suchte er die Neigungen zu ermitteln und freute sich, wenn sie mit seinen eigenen Absichten übereinstimmten.

Oft hat er den Jesuiten eingeschärft, dass sie sich um kein Amt, keinen Auftrag bewerben durften, das sicherste Mittel hierzu war, dass sie erst keinen wünschten. Keinem Geringeren als Lainez gegenüber hat er diese Forderung erhoben. Mitten unter seinen Studien, unter den Geschäften der Kirche, deren dogmatisches Orakel er geworden war, wandelte diesen doch noch einmal i. J. 1554 die Lust an, zu den Idealen seiner Jugend zurückzukehren und sich wie sein Freund Franz Xavier der Heidenmission zu widmen. Ignatius soll ihn auf die Pflicht der Indifferenz verwiesen und gemeint haben: wenn er selbst einen Antrieb zur indischen Mission in sich fühlte, so würde er sich eher nach der Gegenseite zu neigen bestreben, um zu jenem Gleichgewicht zu gelangen, welches nötig sei zum vollkommeneren Gehorsam.[56]) In dem merkwürdigen Brief, den er deshalb an Lainez schrieb, und von dem ich wenigstens einen Auszug aufgefunden habe, spricht er sich mit jener scharfen Ironie aus, die er gerade gegen die Nächststehenden herauszukehren liebte: „Was den Wunsch, unter den Ungläubigen zu sterben, anlangt, so hat Ew. Ehrwürden nicht wenig Gefährten, aber sie wird doch mit dem zufrieden sein müssen, was die göttliche Vorsehung durch die Oberen anordnet“.

So gefällt er sich selber in der Rolle der Vorsehung, als deren Organ; selbst das Heilige mag er sich nach Belieben unterwerfen, sei es auch nur, um die Probe auf den Gehorsam zu machen. In den Constitutionen hatte er verlangt, dass der Jesuit, der den Befehl eines Oberen empfange, nicht mehr den

Buchstaben ausschreibe, wenn er die Feder in der Hand hält; aber es wird berichtet, dass er auch den Priester mitten in der Messe unterbrach und zu anderer Handlung abberief: denn Gehorsam sei besser als Opfer.

Bei den anderen Gelübden konnte sich Ignatius um so kürzer fassen. Das der Keuschheit, meint er, bedürfe erst keiner weiteren Erläuterung; so weit möglich, sei hier die Reinheit der Engel zu erstreben. Dass mit den mancherlei kleinen Schutzwehren, die andere Regeln aufstellten, wenig getan sei, sah er gut genug; die Cautelen, die er für den Verkehr mit frommen Frauen gab, mussten ihm genügen. Viel Mühe hatten ihm dagegen seiner Zeit die Bestimmungen über das Gelübde der Armut gemacht; er war hier einen Weg gegangen, der ihn schliesslich, wenn auch unmerklich, zum entgegengesetzten Ende führte. Seine und seiner Genossen ursprüngliche Absicht war völlige Armut gewesen, „ein Staat von Engeln, der sich in Wahrheit der frühesten Kirche vergleiche", wie Gonzalez noch später sich bewundernd ausdrückt.[57]) Ueber die Armut der Bettelorden wollte man hinausgehen, indem man schlechthin alle Werke der Caritas, alle Handlungen des Gottesdienstes unentgeltlich gab. Aber auch vom Betteln, das mit Recht in Misskredit gekommen war, das auch Caraffa für die Theatiner abgeschafft hatte, wollte man absehen; was man von Lebensunterhalt brauchte, das wollte man wie beiläufig in der Arbeit der Liebesthätigkeit selber in Empfang nehmen: daher die Weisung, die Ignatius den Seinigen gab, in den Hospitälern einzukehren, dort zu dienen und auf diese Weise das Brod, das man esse, sich zu verdienen. So legte er es noch Lainez und Salmeron auf, als er sie zum Konzil von Trient sandte.

Den Grundgedanken hielt er fest: der Jesuit lässt sich keines seiner Liebeswerke bezahlen; er vermeidet ängstlich selbst den Schein, als ob er mit ihnen Handel treibe. Er bestimmt in den Konstitutionen:[58]) „Alle die unter dem Gehorsam der Gesellschaft sind, sollen sich erinnern, dass sie umsonst geben müssen, was sie umsonst empfangen haben, dass sie weder einen Lohn noch irgend ein Almosen fordern oder zulassen dürfen, wodurch Messen, Beichte, Predigten oder irgend ein anderes Amt, welches die Gesellschaft gemäss unserer Verfassung üben kann, kompensiert erscheinen könnte,

damit sie so mit grösserer Freiheit und grösserer Erbauung der Nächsten im göttlichen Dienste vorgehen können."

Für ihn war dieses Princip das wichtigste aller Mittel der Propaganda. Denn den alten Orden hatte nichts so sehr geschadet wie die kleinliche Art, mit der sie für Messelesen, Absolutionen u. s. w. Geld nahmen. Die populäre protestantische Polemik bietet dafür ungezählte Zeugnisse. Die Armut des Jesuiten aber sollte vornehm sein. Der Vorwurf der Sorbonne: die Gesellschaft sei eine neue Last für das Volk, war durch diesen Hinweis leicht entkräftet, ebenso der des Kardinals du Bellay: Die schmalen Einkünfte der Bettelorden würden durch ihre Konkurrenz noch weiter verringert werden. Ueberall, wo die Gesellschaft Eingang suchte, hob sie mit Vorliebe diesen Gesichtspunkt heraus. Ungern nur machte Ignatius hierin kleine Zugeständnisse. So bestimmte er, da die Frommen nun einmal gewöhnt waren, bei der Messe ein Geldstück aufzulegen, dass dies statthaft sei, nur müsse der Opfernde darauf aufmerksam gemacht werden, dass er es nicht als Bezahlung thue. Der Jesuitenschule aber hat nichts solchen Vorschub geleistet als ihre völlige Unentgeltlichkeit. Sie setzte jeden Wettbewerb sofort in die ungünstigste Lage. Nur widerwillig, nur weil er keine andere Möglichkeit sah, zu einer dauernden Niederlassung zu gelangen, machte er für Köln eine Ausnahme. Es war natürlich, dass Reiche nichts geschenkt nehmen wollten, aber selbst gegen die freiwilligen Gaben der Familie des Schülers hegte Ignatius eine Abneigung. Noch 1554 [59]) erliess er eine Instruktion: Solche Geschenke anzunehmen sei gegen die Verfassung, doch könne, wo eine Notlage des Kollegs vorliege, ein Dispens eintreten.

So weit schien alles beim Alten geblieben zu sein, aber von Anfang an hatte Ignatius eine Ausnahme machen müssen. Für die Scholaren, die sich auf der Universität auf ihren künftigen Beruf vorbereiteten, passte die Armut nicht. Das hatte er an sich selber erfahren und wir wissen ja, wie klug er mit seinem eigenen Gelde hauszuhalten wusste. Demgemäss erliess er auch später eine Ordnung, die Polanco in seinem Auftrag den Löwener Studierenden noch besonders erläutert hat: [60]) Scholaren, die das Gelübde der Armut abgelegt haben, sind aktuell arm, d. h. der General bestimmt den Zeitpunkt,

wo die wirkliche Armut eintreten soll. Ihr Gelübde ist einem Wallfahrtsgelübde, in das keine Zeitfrist aufgenommen ist, zu vergleichen. Ebenso können nicht formierte Coadjutoren — wir erinnern uns, dass unter diesem Titel auch Weltgeistliche beitreten konnten —, ihr Vermögen zum Lobe Gottes beibehalten. Professen und formierte Coadjutoren sind dagegen „pauperes reales“, thatsächlich arm. Von der persönlichen Armut des ausgebildeten Jesuiten liess Ignatius auch später nichts nach. Der marschfertige Soldat soll sich nicht mit unnötigem Gepäck beschweren. Er war viel schärfer, als es damals die Bettelorden zu sein pflegten. Ist doch noch das kleine Rechnungsbüchlein aufbehalten, das Papst Sixtus V. als Franziskanerbruder geführt, in das er alle kleinen Ersparnisse, alle Geldanlagen eingetragen — gewiss ein Zeugnis dafür, wie er sich zu dem grossen Verwalter, der er wurde, ausgebildet hat, aber auch eines, wie leicht es selbst die strengsten Bettelmönche mit dem Grundgedanken ihres Stifters nahmen. Wie es Ignatius im römischen Hause hielt, darüber hat sich i. J. 1600 der alte Manaräus in einem Briefe an Lessius, den gewiegtesten und laxesten Juristen der Gesellschaft, ausgesprochen. Er duldete es nicht, dass sich jemand auch nur Obst für sich persönlich aufhob; bei jedem Nagel, der in einer Zelle eingeschlagen, bei jedem Bilde, das in ihr aufgehängt wurde, musste erst die Zustimmung des Rektors eingeholt sein. Manaräus bedauert, dass so gute Sitten in Abgang kämen. Doch hat schon Ignatius selber i. J. 1553 [61]) eingeschärft, dass es im Hinblick auf andere Orden und auf das, was die eigenen Brüder in Indien thäten, mit der Armut strenger gehalten werden müsse.

Um so notwendiger bedurfte nun aber der Orden als solcher, um seinen Aufgaben gerecht zu werden, einen Besitz. Dauernde Thätigkeit setzt auch dauernde Einkünfte voraus, dieser selbstverständlichen Einsicht konnte sich auch Ignatius nicht entziehen. Auch für den Vorbereitungsdienst musste es weit besser sein, sobald er erst einmal fest geregelt war, dass der Scholar aus der Hand der Gesellschaft das Notwendige empfing, als dass er selber dafür sorgte. Daher wurde, wie wir sahen, die eigene Güterverwaltung auf die Zeit der Probation beschränkt. So ward es notwendig, dass die Kollegien Eigentum erwarben; der Weg, auf dem dies geschah, war, da eigener Erwerb aus-

geschlossen blieb, derselbe, auf dem die alten Orden zu dem ihrigen gelangt waren: Stiftung, Ausstattung durch Gönner. Bei den Ansichten, die Ignatius von der Lebensführung hegte, die den Seinigen gebühre, durfte dieser Besitz auch nicht gering sein. Er hatte den Grundsatz: „Die Armut sei nicht nach der Billigkeit sondern nach der Dauerhaftigkeit abzumessen", ihm entsprechend liess er für die Sottanen der Brüder Sendungen guter Tücher aus Flandern kommen, statt sich mit Schleuderware zu begnügen, ihm entsprechend wollte er auch von der Stiftung von Collegien mit unzureichenden Mitteln nichts wissen.

Jetzt aber ergab sich die Schwierigkeit, den alten und den neuen Gesichtspunkt mit einander zu vereinigen. Er traf die zweckmässige Einrichtung, dass die Professen, die stets auf dem Sprunge stehen sollten, in ihren eigenen Häusern keine Einkünfte genössen, während die dem Unterricht gewidmeten Collegien im Gegenteil so ansehnlich und stattlich wie möglich versorgt wurden, dennoch aber die Verwaltung dieser Güter den besitzlosen Professen überliessen. Diese Verwaltung sollte ohne Entgelt erfolgen. Es lief dabei wieder etwas Sophistik mit unter. Er verbot nach Gonzalez Bericht[62]) den Professen, in den Kollegien auch nur etwas zu essen, damit sie aufrichtig sagen könnten, dass sie nichts aus den Einkünften bezogen hätten; selbst was er für Kranke brauchte, liess er eintauschen. Die Professhäuser, deren Zahl und deren Kosten nur sehr gering waren, sollten also auf milde Gaben angewiesen sein. Da die Professen allein im engeren Sinne die Gesellschaft ausmachten, so war hiermit auch die sehr brauchbare Fiktion aufrecht erhalten, dass die Gesellschaft Jesu ein Bettelorden sei. Das Betteln selber hat man aber nur als ein Mittel der Erziehung sparsam verwertet. Hingegen sollten die Kollegien wieder gar keine milden Gaben nehmen. Es zieme sich nicht, dass die Gesellschaft an Orten, wo sie lehre, von Almosen lebe, schrieb er 1553 nach Lissabon. Auch nicht einen Becher kalten Wassers dürfe dort das Kolleg annehmen, nur für Coimbra, so lange dies nicht fest fundiert sei, und auch dort nur für ein Jahr machte er eine Ausnahme.

In der Praxis freilich war die Unterscheidung zwischen Gaben und fester Fundation nicht festzuhalten. Bei der fieber-

aften Thätigkeit der Gesellschaft in den letzten Lebensjahren Loyola's brauchte man, wo Aufgabe auf Aufgabe sich drängte, viel Geld; und das Notwendige einschränken wollte Ignatius nie. Wie schalt er Manaräus aus, als er in der Verlegenheit, da 72 neue Schüler gleichzeitig angekommen waren, sie auf dem Speicher untergebracht hatte! Er wusste mit der Geschicklichkeit, die grosse Organisatoren im Geldpunkte immer gehabt haben, im entscheidenden Augenblicke sich eine neue Quelle zu erschliessen. Da spendete ein Kardinal oder der Papst selber, dort ein auswärtiger Fürst; die deutschen Verehrer Gerard Hammond in Köln und Otto Truchsess sandten schon fast regelmässig ihre Spenden, die Einrichtung der geheimen Mitglieder diente vor Allem dazu, um in ihren Einkünften eine Reserve zu besitzen, und war völlige Ebbe in der Kasse, so musste Polanco, dem Ignatius alles aufpackte, den sauern Weg zu den römischen Banquiers gehen, die nun freilich nicht um Gotteslohn gaben.

Die Hauptsache blieb aber doch immer, feste Stiftungen zu erwerben. Dass nun Ignatius und seine Schüler hierin eine besondere Geschicklichkeit gehabt haben, ist bekannt. In die Münchener Instruktionensammlung hat als Muster ein sonst nicht bekannter Brief an Lainez vom Jahre 1554 Aufnahme gefunden:[63]) „Er solle gelegentlich die Herzogin auf das Beispiel des Königs von Portugal aufmerksam machen, der in seinem Testamente für die Jesuitenkollegien sehr stattliche Legate ausgesetzt habe. Es würde nicht übel sein, wenn sie dies nachahmte." Man hat den Jesuiten oft diese ihre Geschicklichkeit verargt, und für die Satire hat sie immer einen ergiebigen Stoff abgegeben; allein wenn man billig sein will, muss man sich gestehen, dass sich doch auch im ganzen Mittelalter keine Klostergeschichte, kein Güterbuch findet, in denen nicht Dutzende von Erzählungen von frommen Erblassern und bösen Verwandten, die die Stiftung anfechten, ständen, wenn man nicht gar die Urkunden zum Wohle des Klosters nachträglich etwas korrigierte. Die Rechts- und Wirtschaftsgeschichte findet ja sogar ein besonderes Verdienst der Kirche darin, die starren Fesseln des Familienerbrechts zuerst durchbrochen und der individuellen Verfügungsfreiheit eine Bahn gebrochen zu haben. In der That: die Jesuiten sind hierin

nicht anders gewesen, als alle frommen und anderen Korporationen vor ihnen waren und nach ihnen sein werden.

Binnen eines Menschenalters ist die Gesellschaft Jesu eine der reichsten, wenn nicht die reichste Korporation Europas geworden. Als solche wird sie bereits von dem älteren Arnauld in der grossen Rede bezeichnet, die er Namens der Sorbonne i. J. 1594 hielt, um die Austreibung des Ordens bei Heinrich IV. durchzusetzen. Bei einer so raschen Akkumulation des Reichtums war es natürlich ohne bedenkliche Fälle nirgends abgegangen. Von jenem ersten Zwist an, den Ignatius mit Isabella Roser durchgekämpft hatte, waren deren mehrere vorgekommen. Am peinlichsten für Ignatius war derjenige mit der venetianischen Familie Lippomano, welche die Stiftung des Kollegs von Padua durch Ignatius Freund, den Prior Aloysius Lippomano, bestritt. Auch der Loyola Deutschlands, Petrus Canisius, hatte alsbald in seiner Heimatstadt Nymegen einen Erbschaftsstreit, der zu seinen Ungunsten verlief. Besondere Schwierigkeiten erhoben sich, wo die Jesuiten als Ausstattung Pfründen oder auch nur Gebäude empfangen sollten, die schon in anderer Hand gewesen waren. Wie sahen bereits, wie ungern Ignatius auf solche Anträge einging, und doch war oft eine solche Veränderung der kirchlichen Besitztitel unumgänglich. Unzählbar sind die Intriguen, die Eifersucht und der Hass, die sich namentlich in Deutschland bei solchen Gelegenheiten von der ersten Einführung des Ordens bis zu den Zeiten des Restitutionsediktes, das, wenn es durchgeführt worden wäre, der Gesellschaft Jesu am meisten zum Vorteil gereicht hätte, aufgehäuft haben.

Die eigentliche Thätigkeit des Jesuiten liess sich natürlich nicht in Konstitutionen fassen. Wie es der Augenblick erfordert, wie es der unmittelbare Befehl des Papstes oder des Oberen auftrug, so war ohne Aufschub die Arbeit zu leisten. Das grosse Geheimnis alles militärischen Erfolges, strikte Pünktlichkeit und den Zwang, den man sich selber auferlegt, das was am Besten sofort geschieht, auch sofort zu thun, wird er nicht müde einzuschärfen. Wie er sein religiöses Innenleben, selbst seine Erleuchtungen, nach der Uhr regelte, haben wir bereits gesehen. Er machte mit diesem Grundsatze auch bei sich selber Ernst. Als er in seinen letzten Lebensjahren schon kränklich war, wollten ihn die Genossen

bei schlechtem Wetter zu einer kleinen Reise nicht fortlassen; aber er liess sich nicht dreinreden: „Vierzig Jahr lang", erklärte er, „habe er kein Geschäft aufgeschoben, und nun solle ihn das Bischen Regen aufhalten?" In den Konstitutionen waren nur, so weit möglich, die Hindernisse wegzuräumen, die eine solche stets gegenwärtige Hilfeleistung hätten einschränken können. Was die päpstlichen Privilegien einzeln verliehen, was die Erfahrung bei der Ausgestaltung der Ordensthätigkeit ergeben hatte, das fand in ihren einzelnen Bestimmungen seinen dauernden Niederschlag. Die Worte waren vorsichtig gefasst, wie es bei Gesetzesparagraphen nötig ist; Neues bieten sie nicht. Dem Jesuitenorden ward die Mittelstellung gewahrt zwischen den Mönchsorden und der Weltgeistlichkeit, um sie an den Privilegien jener wie an der Thätigkeit dieser teilnehmen zu lassen und sie zugleich den bindenden Verpflichtungen beider zu entheben. Die Verbindung aller derer, die unter Christen und Heiden zerstreut sind, mit ihrem geistigen Leiter, eine Verbindung, die jener der Glieder mit dem Haupte gleichen soll, ist für Ignatius das Ziel der Verwaltung. Was hierzu dient, die fortlaufenden Berichte, die Denunziationen, wird geregelt. Wenngleich die Professen, und nur diese, zum direkten Gehorsam gegen den Papst verpflichtet sind und deshalb zu dessen eigenen Sendungen verwandt werden, so ist doch auch für sie der General die Mittelsperson. Der General selber aber legt dem jeweiligen Papst bald nach seiner Stuhlbesteigung das Gelübde des Gehorsams ab. Die Assistenten bleiben, so gross ihr Einfluss auch ist, doch die Minister des Generals; sie wurden nicht etwa ein überwachender Ausschuss der Gesellschaft. Den Generalkongregationen gegenüber zeigen selbst die Konstitutionen Misstrauen. Das Beispiel anderer Orden, bei denen solche Versammlungen Anlass zu Umtrieben und Parteiungen gaben, schreckte Ignatius ab. Er sagte sich, dass er diese demokratische Einrichtung auf das bescheidenste Mass beschränken müsse, wenn die monarchische Leitung bestehen solle. Für Gewöhnlich, meinte er, genüge es, wenn der General sich durch seinen ständigen Verkehr mit der Gesamtheit des Ordens auf dem Laufenden halte. Der zentralisierte Briefverkehr konnte die Generalkongregation, dies Hilfsmittel eines wenig schreibenden Zeitalters, ersetzen. Ganz konnte er sie

nicht abweisen; zur Wahl eines neuen Generals war eine solche nötig; völlig ausgeschlossen waren sie auch in anderen dringenden Fällen nicht. Bei Gelegenheit der Wahl wurden später gemeinhin auch diejenigen Beschlüsse gefasst, für welche man die Sanktion des ganzen Ordens wünschte. Auch dann wurden nicht alle Ordensmitglieder berufen. Nur die Professen, die immer nur eine geringe Minderzahl bildeten, wurden berufen, soweit sie nicht gerade dienstlich verhindert waren; ausserdem sollten nur einige wenige Coadjutoren kommen. Es war schon genügend, wenn nur aus jeder Ordensprovinz drei Personen zugegen waren. In dieser Gestalt haben die Generalkongregationen weiterhin doch eine bedeutende gesetzgeberische Thätigkeit entfaltet; aber sie hat sich nie gegen die Macht des Generals gekehrt, sondern diese nur gefestigt.

Bei den Jesuiten wurzelte sich, je länger je mehr, die Ueberzeugung fest, dass in der autokratischen Leitung des Ordens dessen Stärke beruhe. Sie haben dies mit Vorliebe ausgesprochen und niemals an der Machtfülle des Generals gerüttelt, wenn es auch an Anregungen hierzu aus der Mitte des Ordens selber nicht gefehlt hat. — Der erste Sturm musste schon bald nach Ignatius Tode abgeschlagen werden, als Bobadilla und einige andere der ursprünglichen Väter dem jüngeren Lainez nicht mehr denselben Gehorsam leisten wollten, mit dem sie sich dem alten Stifter des Ordens — auch nicht immer willig — untergeordnet hatten. Am Ende des Jahrhunderts hat dann Claudius Aquaviva, der General, welcher die Organisation des Ordens abschloss, noch die spanische Opposition zum Schweigen bringen müssen; die Moralstreitigkeiten des nächsten Jahrhunderts, bei denen freilich die Mehrheit des Ordens dem General die Heeresfolge weigerte, weil er von dem Geiste des Institutes abwich, bestehen aus häuslichen Differenzen, die nach Aussen kaum hervortraten.

Schon diese theoretische Ueberzeugung war von hohem Werte; denn in regelmässigen Verhältnissen war natürlich der Provinzial und in seinem Kreise sogar der Rektor mächtiger als der General. Um so schärfer wird in den Konstitutionen die Macht des Provinzials begrenzt. Er soll eigentlich nichts als ein Inspektionsbeamter sein; während der General sein Amt lebenslänglich bekleidet, wird der Provinzial immer nur

auf 3 Jahre ernannt. Um ihm die Wage zu halten, nahm Ignatius die direkte Ernennung aller Rektoren für den General und die Assistenten in Anspruch. Keine Würde darf ohne sein Geheiss übernommen werden; diesen militärischen Gedanken hat er in seinem Orden konsequenter durchgeführt, als es in diesem und dem nächsten Jahrhundert im Heerwesen selber möglich war.

So streng monarchisch auch die Leitung des Ordens auch sein mag, so ist doch nicht nur die Gesellschaft dem General, sondern dieser auch ihr verpflichtet. Natürlich besitzt die Gesellschaft das Recht, den General bei völliger Untauglichkeit oder bei offenkundigem Abfall von der Kirche abzusetzen. Solche Bestimmungen mussten wenigstens auf dem Papier stehen, nachdem man mit Ordensgeneralen, Legaten, Erzbischöfen und Kardinälen die unliebsamsten Erfahrungen gemacht hatte. Umänderungen, welche den Bestand der Gesellschaft berühren, so die Aufhebung von Professhäusern und Kollegien, dürfen nicht ohne Zustimmung einer Generalkongregation erfolgen. Auch das hatte wenig zu besagen. Täglich und stündlich aber machte sich das Aufsichtsrecht der Gesellschaft über den General geltend. Denn so unumschränkt seine sachliche Herrschaft war, so gebunden sollte er in allen persönlichen Verhältnissen sein. Seine Kleidung, sein Aufwand, seine Zeiteinteilung und seine Lebensführung unterlagen der beständigen Beaufsichtigung und der Bestimmung der Gesellschaft. Das Recht, das keinem Katholiken verschränkt war, sich den eigenen Gewissensberater auch selber zu wählen, entzog Ignatius dem Jesuitengeneral. Die Gesellschaft ernennt seinen Beichvater, sie fügt diesem, wenn sie will, noch einen besonderen Beaufsichtiger hinzu.

Die Päpste führten den Namen als Knechte der Knechte Gottes, aber diese stolze Demut war bei ihnen immer ein leerer Titel geblieben; für den Jesuitengeneral suchte sie Ignatius zur Wahrheit zu machen.

Buch III.

Die Ausbreitung der Gesellschaft Jesu und der Gegenreformation.

Erstes Capitel.

Die Gesellschaft Jesu an der Curie und auf dem Conzil.

Die Truppe war organisiert, der Feldzugsplan bis ins Einzelne überlegt; aber erst durch die Ausführung gewinnt er seine Bedeutung. Nicht jeder Zweig der Thätigkeit war zunächst überall zu verwenden; darin hatte die Virtuosität der Gesellschaft zu bestehen, dass sie sich den Umständen anpasste. „Möge der Eingang sein, wie er wolle, der Ausgang muss immer unser sein", dies Wort ihres Stifters konnte ihr allein vorschweben.

In Rom hatte sie ihre erste volle Wirksamkeit entfaltet, und Rom sollte nach Ignatius Sinne immer ebenso das Versuchsfeld wie die Stätte der Centralverwaltung bleiben; vor Allem musste es aber für diesen Orden besonderer Diener des Papstes noch wichtiger als für andere, selbständigere sein, mit der römischen Kurie die engste Verbindung zu wahren. Allein diese Kurie war selber keine einheitliche Grösse, mit der man ein für alle mal hätte rechnen können. Es fanden sich in ihr so viel Gegensätze wie in der katholischen Kirche selbst, und von einem Pontifikat zum anderen wechselten Ansichten und Bestrebungen, wenn auch die Grundströmung der Gegenreformation dieselbe blieb. Um durch diese Klippen zu steuern, es mit Niemandem zu verderben, sich möglichst Viele zu verpflichten, bedurfte es einer Klugheit, die vor einem strengen

il, wie es jene Asketen fällten, die den römischen Stuhl
einem Ruck zu den Sitten der Gregorianischen Zeit zurück-
gen wollten, nicht Stand hielt. Wir wissen es, wie Caraffa
Misstrauen gegen Ignatius nie verhehlte, wie sich immer
ler Anlässe zu einem Zusammenstoss ergaben; auch der
uisitor Michele Ghislieri war kein Freund der Gesellschaft
lafür war er schon ein allzu einseitiger Dominikaner — und
es auch als Papst Pius V. nicht geworden. Unter den Car-
älen war nach römischem Gebrauch ein Protektor der Ge-
schaft ernannt worden; es war Carpi, Sprössling des alten
ienischen Fürstengeschlechtes der Pio und lange Zeit der
can des Kollegiums. Er hielt sich politisch zu den Kaiser-
en, deren Kandidat er im Conclave öfters war, religiös im
gemeinen zu den Mildgesinnten; aber er war zugleich Mit-
d der Inquisitionskongregation, und als solchem machte man
ihm zum Vorwurf, dass er den Verdächtigungen Morone's
ht scharf genug entgegengetreten sei, ja sich wohl selber
ihrem Sprachrohr gemacht habe. Ignatius wahrte mit ihm
beste Verhältnis, aber das ganze Amt schien ihm völlig
rflüssig; ein General der Gesellschaft Jesu brauche keinen
rmittler mit dem Papste, meinte er mit Recht.[1]) Von der
versicht des streitbaren Ordens hat sein Protektor sich wenig
geeignet; in bedenklichen Lagen war kein besonderer Ver-
s auf ihn, und in die Zukunft blickte er schwarz. Ehe er
Jahre 1564 während der letzten Sessionen des Conzils
rb, hatte er mit thränenden Augen den venetianischen Ge-
dten gesagt: er sei froh, den Untergang der Kirche nicht
hr zu erleben. Er hatte die Wehen der neuen Geburt für
Todeskampf der alternden Kirche gehalten.

Viel enger war Ignatius Verhältnis zu Pole. Zwar auf
er wirklichen Gemeinschaft der Gedanken konnte es nicht
uhen; aber Pole gehörte, wenn nicht die Melancholie nach
n Rückblick auf sein Leben voller Enttäuschungen über ihn
m, zu den Optimisten, die gerne eine solche Gleichheit voraus-
zen, wo ihnen die Thätigkeit eines Mannes imponiert. Ihm
nd unter den Jesuiten Bobadilla am nächsten, dessen Be-
ung der Caritas als Grundlage der Gesellschaft sich mit
ien eigenen Anschauungen berührte. Noch in seinem letzten
ensjahre hat Pole Ignatius über die englischen Verhältnisse

genaue Nachricht gegeben. Der General hätte um Alles gern ihm einige seiner Genossen zur Unterstützung mitgegeben und Eintritt für die Gesellschaft in England erlangt; er hatte Araoz und Franz Borgia bereits dazu bestimmt, Philipp dorthin zu begleiten; wenn es ihm nicht gelang, so lag dies nicht an Pole, sondern ausschliesslich an dem König, der diese Unterstützung gerade hier nicht wünschte.

Der eigentliche Vertraute Loyola's unter den Kardinälen war aber Morone. Er hatte zuerst die Brauchbarkeit der Gesellschaft für Deutschland erkannt; er hatte den Anstoss zur Gründung des Collegium Germanicum gegeben, er war als genauester Kenner der deutschen Verhältnisse und als erfahrenster Diplomat der Kurie Ignatius unentbehrlich. Kein Name eines Kardinals wird in seinen Briefen so häufig genannt wie der Morone's. Durch ihn namentlich stand er auch in Beziehung zu den frommen Adelskreisen; er erscheint als ihr geistlicher Berater, auch bisweilen als Vermittler in Familienangelegenheiten. Für jene Johanna von Aragonien, deren Jugendschönheit Rafael in dem unübertroffenen Portrait des Louvre nachgebildet hatte, hat Ignatius in ihrem Alter lange, unerquickliche Verhandlungen geführt. Sie wollte sich von ihrem Gatten Ascanio Colonna trennen: Ignatius setzte, um ihr zu widerraten, eine lange Denkschrift in 24 Punkten auf; eine der wenigen Reisen, die ihn noch von Rom entfernten, galt diesem Familienhandel der Colonna's.

Man mag erstaunen, auch Michel Angelo unter den Verehrern Loyola's zu finden. Er hat sich ihm sogar angeboten, völlig unentgeltlich die Kirche des Professhauses, den Gesù, zu bauen, so wie er es mit St. Peter hielt; und Ignatius that diese Zuneigung des grossen Künstlers alsbald in einem Rundschreiben der Gesellschaft kund.[2]) Sie kann uns wohl als das beste Zeichen gelten, wie man in den Kreisen der katholischen Opposition in den Jesuiten noch längst nicht die Schildknappen des Papsttums, sondern nur die geschicktesten unter den Wiederbelebern der Volksreligiosität sah.

Vier Päpsten hat Ignatius gedient; sich und seine Thätigkeit ausgebildet hat er aber ganz im Hinblick auf Paul III. Der alte Papst hatte an der neuen Schöpfung seine Freude; er sah die Erwartungen, die er bei der Bestätigung gehegt, schon

zum Teil erfüllt; er hatte noch Gelegenheit, sich von der Zuverlässigkeit ihrer dogmatischen wie ihrer diplomatischen Dienste zu überzeugen. Und diese ergebenen Leute, waren so gar nicht die unbequemen und ungestümen Mahner wie der lästige Caraffa. Sie fanden sich auch mit den Missbräuchen recht wohl ab. Es gab deren, die zwar auch Ignatius als solche erkannte, die überhaupt kein Mensch laut zu verteidigen wagte, die aber nun einmal so eng verwachsen waren mit der Geschäftspraxis der Kurie, dass sie anzutasten, namentlich in diesen Zeiten des Abfalles, höchst bedenklich schien. Ignatius, diesem entschiedenen Realpolitiker, fiel ein solches Unterfangen gar nicht ein. Dahin gehörte vor allem der Nepotismus. Im Laufe der Gegenreformation ward er in eine Form gebracht, durch die er der Verwaltung der Kirche und des Staates nützlich werden sollte: Durch die jungen Kräfte der geistlichen Nepoten konnte ersetzt werden, was den Greisen auf dem Throne fehlte, und der schlaffe Adel des Kirchenstaates konnte sich durch die Aufnahme des neuen Blutes der weltlichen Nepoten etwas erfrischen. Damals aber war an eine solche Umwandlung noch nicht zu denken; noch kurz vor seinem Erlöschen hat der staatengründende Nepotismus unter Paul III. seine höchsten Erfolge erlangt. Ignatius schloss sich aufs engste an die Nepoten, die Farneses, an. Pierluigi, des Papstes Sohn, scheint er freilich vorsichtig vermieden zu haben; mit diesem Herrn war es doch geratener nicht in Berührung zu kommen; aber Pauls Enkel standen ihm um so näher; der Kardinal wie der Herzog wurden eifrige Beförderer der Gesellschaft. Die Besitzungen der Farnesen waren die ersten italienischen Territorien, die den Jesuiten zur geistlichen Behandlung überwiesen wurden, zu jeder Legation nahm Kardinal Farnese Jesuiten als Vertraute mit; wo es nötig war, trat er mit seinen gewichtigen Empfehlungsschreiben für sie ein. Margarete von Parma war die erste Fürstin, die Jesuiten zu ihren Beichtvätern nahm; mit Wohlgefallen lasen die Väter in allen Erdteilen, wie unbedingt sie, die Tochter des Kaisers, Ignatius vertraue, wie sie ihn eigens berufen habe, um ihre Zwillingssöhne zu taufen. Und die kluge Frau, die später mit so viel Geschick ein Staatsschiff vor dem drohenden Sturme zu steuern wusste, ward die erste Schülerin der Jesuiten.

Bedenklicher war es, wenn Ignatius dem Kardinal Farnese, in dessen Händen nach dem Brauch der Kurie der wichtigste Teil der kirchlichen Geschäfte lag, zu seinen mannigfaltigen Pfründen auch noch ein portugisisches Bistum verschaffte, das erst einem andern weggenommen werden musste. Gegen solchen Missbrauch hatten sich nun längst alle einsichtigen Männer erklärt; gerade auf der pyrenäischen Halbinsel hatte man ihn bisher nie geduldet, schon war die Frage der Residenz auch auf dem Tridentinum zur Sprache gekommen, wenngleich noch nicht entschieden worden. Auch Ignatius war für seine Person überzeugt, dass ohne die Residenz der grossen und kleinen Pfründenbesitzer an keine Reform der Diöcesen zu denken sei. Er ermahnt wohl selber einmal einen spanischen Kardinal, dieser seiner Pflicht eingedenk zu sein. Wie nun aber einmal die Sachen lagen, beruhte Reichtum und Macht der Kardinäle grossenteils auf der Häufung fremder Bistümer und Abteien, und darum trat die Kurie, auch nachdem sich Paul III., um das Konzil zu beschwichtigen, zu einer Wiederholung der alten wirkungslosen Vorschriften entschlossen hatte, gerade für diesen Missbrauch wie für eine Lebensfrage ein.

Dennoch gab dieser Punkt den Anlass, dass der unentschlossene, behagliche Julius III. wenigstens einmal der Gesellschaft seine Gunst zu entziehen drohte. Je weniger Julius selber zu entschiedenem Handeln begabt und geneigt war, um so lieber sah er die Gesellschaft, die für ihre rastlose Thätigkeit, deren Früchte ganz dem Papsttum zu Gute kamen, nur ein paar Privilegien und hin und wieder für greifbare Zwecke eine Geldunterstützung begehrte; nur verlangte er, dass keine Störung des ruhigen Verhältnisses in den katholischen Ländern vorkomme. Nun hatte der Kaiser, was in Spanien eigentlich nichts Neues war, wieder einmal die Residenz einschärfen, alle auswärts weilenden Pfründenbesitzer zurückrufen lassen; aber er hatte es diesmal mit Berufung auf die Tridentiner Debatten getan, und die Ausführung traf besonders spanische Kurialen. Man stellte Julius vor, die Jesuiten, die als Theologen des Papstes beim Konzil zugegen gewesen wären, hätten sich in gleicher Weise ausgesprochen und trügen eigentlich die Schuld an diesen Verwickelungen. Der Papst ergrimmte so sehr gegen die Gesellschaft, dass er weder Ignatius noch einen seiner Ge-

fährten vor sich lassen wollte, dass selbst der Protektor, Kardinal Carpi, nicht für sie zu sprechen wagte. In solchen Fällen war es Ignatius Vorteil, dass er noch über andere Verbindungen gebot. Ein Auftrag des Königs Ferdinand, der Ignatius bat, eine geheime Gewissensangelegenheit mündlich beim Papste zu erledigen, von warmen Lobsprüchen für den Orden begleitet, verschaffte ihm schleunig wieder den gewünschten Zutritt; und damit hatte ein Ignatius bei einem Julius III. gewonnenes Spiel.

So war überhaupt dieses Pontifikat. Einen schwächlichen Epigonen der energischen Renaissancepäpste möchte man diesen Mann nennen, der, wie um die Vergleichung herauszufordern, den Namen des gewaltigen Julius II. entlehnt hatte. Sein sittlicher Ruf war um nichts besser, eher etwas schlimmer, als der seiner Vorgänger, aber, was man sich in Rom auch insgeheim erzählen mochte, öffentlicher Anstoss wurde nicht grade gegeben; der Nepotismus war von dem rücksichtslosen Ehrgeiz der Borgia, Medici und Farnese zusammengeschrumpft zur habgierigen Bereicherung eines unwürdigen Günstlings, und die Kunstbegeisterung selber war zu einem unsicher tastenden Dilettantismus geworden. So blieb denn in Rom einstweilen alles beim Alten und die Parteien mochten unterdess ihre Kräfte sammeln.

Nach dem Tode Julius III. hatte König Johann von Portugal geglaubt seiner Verehrung für Ignatius auch dadurch Ausdruck geben zu müssen, dass er ihn den Kardinälen als den geeignetsten Mann für die päpstliche Würde vorschlug; auch brachte es Ignatius als Zählkandidat auf fünf Stimmen.[3]) Ihm war die Sache wenig angenehm; er verbot überhaupt davon reden. Nicht nach dieser Seite ging sein Ehrgeiz, und nicht hier lag der Vorteil der Gesellschaft. Mit Marcellus III. gelangte jetzt ein entschiedener Bewunderer Loyola's auf den Stuhl Petri. Ein Mann von unantastbarem Charakter und besten Absichten, hatte er in seiner Stellung als leitender Legat des Tridentiner Conzils Unparteilichkeit und Geschick, wenn auch nicht gerade Stärke gezeigt. Hier hatte er die Unentbehrlichkeit Salmeron's und Lainez's kennen gelernt, und sich seitdem stets der Hilfe der Gesellschaft bedient. „Schaffe Du Krieger, wir werden sie gebrauchen“ hatte er, den Grundgedanken der Gesellschaft in einem Worte zusammendrängend, bei der ersten

Audienz zu Ignatius gesagt.[4]) Er erbat sich von ihm sofort zwei Beiräte, die dauernd im Vatikan wohnen und ihn bei seinen grossen Plänen zur Reformation des Klerus unterstützen sollten. Ignatius selber sollte sie bezeichnen; er wusste jedoch wohl, dass Marcellus seinen alten Mithelfer aus Trient, Lainez im Sinne habe. Als zweiten dachte er sich Nadal. In einem begeisterten Rundschreiben machte er der Gesellschaft von diesen Aussichten Mitteilung. Er sah in diesem Pontifikat den Beginn einer wahrhaften Reform und entpuppte sich plötzlich als eifrigen Gegner des Nepotismus. An Marcellus III. schien es ihm besonders löblich, dass er seinen Verwandten verboten hatte, nach Rom zu kommen.

Rasch gingen diese Hoffnungen vorüber. Marcellus, so lebenskräftig er beim Antritt seines Pontifikates geschienen hatte, starb nach wenigen Wochen; und nun gelangte der Einzige zur päpstlichen Würde, den Ignatius fürchtete, der alte feindselige Concurrent: Caraffa. Ein ausgezeichneter Konklavebericht, für Herzog Cosimo aufgesetzt, hat mit sorgfältiger Zeichnung aller Nuancen und Schwankungen den denkwürdigen Augenblick geschildert, mit dem die Gegenreformation einsetzte, in dem sich das Kardinalkollegium entschloss, den Mann zu erheben, vor dem im Grunde ihres Herzens alle bebten, den alle als den Bannerträger der schroffen Reaktion kannten. Eigentlich wollte ihn Niemand — wird hier auseinandergesetzt —; denn alle hassten Caraffa um seiner Strenge willen; sie wussten, dass jeder für den kleinsten Fehler die strengste Strafe zu befürchten habe. „Es schien unmöglich, dass sie nicht wollend wollen würden“. Unmöglich schien es auch, dass je die kaiserliche Partei den Erbfeind Karls V. zulassen würde; und doch ist gerade sie es gewesen, die ihn gefördert hat. Pole durchzusetzen, was man anfangs wiederum hoffte, war aussichtslos; so mächtig wollte man Philipp II. nicht werden lassen, dass man auch noch seinen Vetter — das war jetzt Pole nach der Heirat mit Maria — zum Papst machte. An Morone, dem man hervorragende Fähigkeiten wohl zuerkannte, heftete sich die Beschuldigung der Ketzerei, und was schlimmer war: gerade von den Häuptern der Kaiserlichen, St. Cruz und Carpi war sie verbreitet worden. Puteo endlich, den man als Kandidaten aufstellte, war zu unbedeutend. In

diesem Augenblicke wurde Caraffa's Name genannt, nicht von den Franzosen; selbst sie scheuten sich vor dem furchtbaren Greis, soviel sie auch von ihm politisch erwarten konnten; Farnese hatte sich halb aus Aerger und Verstimmung für ihn erklärt. Da zeigte es sich, wie das Prinzip, das an diesen Namen geknüpft war, einmal heraufbeschworen, die Widerwilligen unter sich beugte. Die Spanier der Inquisitionscongregation erklärten sich für ihn, ebenso Kardinal Truchsess, der in Rom die deutsche Gegenreformation repräsentierte, und vor Allem einer, von dem man es am wenigsten hätte erwarten sollen: Morone. Der florentinische Gesandte sagte es ihm auf den Kopf zu, dass seine Rechnung falsch sei, dass er sich sein Verderben erst recht bereite, indem er ihm zu entgehen suche; aber Morone glaubte auf keine andere Weise den Argwohn der Inquisition niederschlagen zu können. Er ging als Diplomat von Gruppe zu Gruppe; denn Caraffa selber verschmähte alle Künste des Konklaves; er brachte Einstimmigkeit zu Wege. In dem Augenblicke, da die Adoration vorüber war, waren alle niedergeschlagen, beklemmt. Der Berichterstatter, ein frommer Katholik, schrieb seinem Herrn: „Dies sei geschehen, nicht weil Klugheit und Vernunft es gewollt hätten, sondern damit man die Wunder des Konklaves sehe, und dass Gott es sei, der in Wahrheit den Papst mache.“ So war die Stimmung: man fürchtete diese Zuchtrute, aber man glaubte, dass sie von Gott verhängt sei.

Das freilich ahnte in diesem Augenblick Niemand, dass zunächst die eine Leidenschaft, die jetzt lange zurückgedrängt dennoch in Pauls IV. Seele schlummerte, der Hass gegen die Spanier, sofort zum Ausbruch kommen sollte. Ihm hat es wenig bei der Nachwelt genützt, dass er der letzte Papst gewesen ist, der zugleich ein grosser italienischer Patriot war; damals aber erweckte er einen Sturm von Hoffnungen in den Herzen der alten Republikaner von Florenz und Siena, der Angioinen von Neapel, als er den Bruch mit Philipp II., so schlecht vorbereitet, so überhastet er war, vollzog.

Freilich das hätte man noch weniger argwohnen sollen, dass gerade in diesem Pontifikat der Nepotismus noch einmal seinen verwegensten Ehrgeiz enthüllen sollte.[5])

In dieser Tragödie, der gewaltsamsten einer, die die Ge-

schichte kennt, hat Ignatius keine hervorragende Rolle mehr spielen können; für ihn und seine Gesellschaft kam es darauf an, vor dem Sturm die Segel zu streichen, und so gut es gehen wollte, ohne Einbusse ihn zu überdauern. Er hatte sich nicht sehr beeilt, der Gesellschaft von den Erwartungen zu reden, die die Christenheit von dem neuen Papste hege, sondern sich mit einer kurzen Anzeige begnügt. Er glaubte sich selber deshalb entschuldigen zu müssen, als er nach einigen Monaten das Versäumte nachholte und nun von den ersten heftigen Schritten Pauls in der Bahn der Gegenreformation berichtete. Der Eifer für die Inquisition und das erwartete Edikt, welches den Bischöfen die Residenz einschärfen sollte, hob er besonders hervor. Er konnte einstweilen aufatmen. Paul erwies der Gesellschaft allerlei Gunst. Freilich dass der erste Jesuit, den er nach der Wahl vor sich beschied, umarmte und küsste, Bobadilla war, musste denen, die die Gegensätze im Orden kannten, fast bedenklich erscheinen; aber auch Ignatius hatte er aufs Freundlichste empfangen; er hatte nicht geduldet, dass der kränkliche Mann vor ihm unbedeckt stände, hatte ihm seine volle Gunst für die Gesellschaft zugesichert.

Zugleich verwandte er Salmeron zu einer wichtigen diplomatischen Sendung nach Polen. Namentlich aber Lainez schien auch ihm unentbehrlich; er zog ihn zu seinen geheimen Beratungen und wollte ihn durchaus zum Kardinal machen.

Die erste Reform, die Paul IV. im Sinne hatte, war die des päpstlichen Taxwesens. An der Reform der Dataria war einst i. J. 1537 die Fortsetzung der Kommission zur Verbesserung der Kirche gescheitert. Damals war Caraffa mit Contarini und seinen Freunden gegen die Vertreter der herkömmlichen kirchlichen Verwaltung nicht durchgedrungen; seine Ansicht aber, dass alle Taxen, die für Ausübung der geistlichen Gewalt genommen würden, im Grunde Simonie seien, war unverändert geblieben. In dem Gutachten, das Lainez jetzt als Mitglied einer Reformkommission schrieb, wird denn auch der Missbrauch des Taxwesens mit grellen Farben geschildert. Lainez geht so weit, sich die Ansicht des Peter d'Ailly anzueignen: der Abfall der orientalischen Kirche sei wesentlich durch solche unberechtigte Geldforderungen Roms veranlasst worden; er weist mit mehr Recht auf die Schädigung hin, die die Kirche

gegenwärtig durch das vexatorische Taxwesen erleide; er glaubt, dass dem Abfall kein Einhalt gethan werden könne, bis hier Wandel geschafft sei, und er sieht den Grund, warum auch in den katholischen Ländern der Eifer zu guten Werken erlahmt sei, eben in dem Umstand, dass die Kirche Bezahlung annehme. Auch wenn diese Einrichtung erlaubt wäre, gehe doch so viel Unerlaubtes aus ihr hervor, dass man sie besser abstelle. Seine eigene Ansicht ist aber, dass es sich hierbei auch thatsächlich um Simonie, um eine Verletzung des Herrenwortes: „Ihr habet umsonst empfangen, gebet auch umsonst" handle. Wir wissen ja, wie Ignatius in dieser Unentgeltlichkeit aller geistlichen Dienste, ja aller Thätigkeit, die notwendige Vorbedingung für die Popularität seines Ordens sah. Indem Lainez wiederum entschieden für die päpstliche Unfehlbarkeit, sobald der Papst ex cathedra spreche, eintritt, weist er nach, dass es sich bei der Einrichtung des Finanzwesens um solche Aussprüche nicht handle. Da jedoch zum Unterhalt des heiligen Stuhles und seiner Beamten Einkünfte nötig sind, also auch ein Recht auf Beisteuern vorliegt, wie er zum Ueberfluss aus Bibel, Kirchenvätern und Doktoren eingehend darlegt, so möchte er eine dauernde direkte Besteuerung aller Bistümer und Pfründen in der Weise der Zehnten bevorzugen. Man sieht sofort, dass ein solches System dem Papste eine viel grössere Macht, in die Verhältnisse jeder Diözese einzugreifen, verliehen hätte, als das bisher geltende. Schon deshalb würde es Lainez bevorzugt haben.

Es ist merkwürdig, wie gering damals noch die Einsicht in das ökonomische Wesen der Gebühren ist, während man doch die Sache seit Jahrhunderten besass. Zwischen einer freiwilligen Spende und einem Kaufpreis weiss auch Lainez kein Drittes. Dass die Gebührenerhebung an sich eine ganz sachgemässe Form der Besteuerung ist, und die Missbräuche nur in der Höhe und der Handhabung der Taxen lagen, kam damals Niemand in den Sinn. Eben darum blieben auch diese Bestrebungen Pauls IV. wirkungslos. Die sachliche Notwendigkeit liess die Gewissensbedneken in den Hintergrund treten.

Ignatius wusste an die Nepoten Pauls, die, so gewaltthätig sie waren, doch auch ihrerseits ihre Beziehungen zu

erweitern trachteten, Anschluss zu finden. Auf der Legation, die Carlo Caraffa nach den Niederlanden und Frankreich unternahm, war Ribadeneira sein Begleiter. Der Herzog von Paliano nahm seinen Beichtvater aus ihren Reihen. Die Jesuiten haben es sich zum Ruhm gerechnet, dass er am Tage seiner Hinrichtung bei ihnen geistlichen Trost gesucht hat.

Doch die Gunstbezeigungen Pauls selber waren von kurzer Dauer; in dem Masse, wie sich sein Verhältnis zu König Philipp verbitterte, wuchs sein Argwohn gegen alle Spanier ohne Unterschied. Als einer Pest der Menschheit wollte er ihnen kaum noch den Christennamen zugestehen, und der Jesuitenorden, der auch in Rom vorwiegend aus Spaniern bestand, war ihm besonders verdächtig. Als Alba gegen Rom rückte, glaubte er sich offenen Verrates von Ignatius versehen zu müssen. Er liess das Professhaus umstellen und darin nach verborgenen Waffen suchen. Das machte in der Stadt, in der so wie so eine furchtbare Aufregung herrschte, da jeder eine Wiederholung der Plünderung Roms drohen sah, das grösste Aufsehen. Ignatius aber verliess in solcher Lage seine spanische Ruhe, das Sossiego niemals. Er wusste sich mit viel Würde in die peinliche Lage zu finden und führte mit ausgesuchter Höflichkeit die Sbirren selber durch das ganze Haus.

Ueberhaupt zeigte er sich in der Defensive so tüchtig wie im Angriff. Die Welt sollte nicht merken, dass sich in dem Verhältnis der Gesellschaft zum Papst etwas geändert habe. Er duldete kein abfälliges Wort über Paul IV.; als Ribadeneira vor seiner Abreise nach den Niederlanden ihn um eine Anweisung bat, wie er zu antworten habe, wenn man ihn nach dem Papst frage, schwieg er zuerst, dann gab er ihm den Rat, Marcellus III. besonders warm zu loben.

Er musste sich jetzt einschränken; Paul entzog dem Orden alle Unterstützungen der früheren Päpste; aber er hielt nicht nur am Collegium Germanicum fest, das fast mittellos geworden war, sondern während der Belagerung selber, als alle zweifelten, wie man die 190 Jesuiten, die sich damals in Rom befanden, durchbringen solle, beratschlagte er ostentativ mit den Architekten die Pläne zum Neubau des Collegium Romanum.[6])

In Spanien nannte man damals die Jesuiten Theatiner. Die Wenigsten hatten eine Ahnung, dass die Stifter der beiden

Orden zeitlebens Gegner gewesen waren. Eine Verschmelzung hatte Ignatius erst wieder einige Jahre zuvor abgelehnt, ebenso wie eine solche mit den Kongregationen des Somasca und den Barnabiten, die ihm der Erzbischof von Genua angetragen hatte — beide hatten ihren Hauptsitz noch in Oberitalien. Er erklärte: es werde Gott besser gedient, wenn jeder in seiner Weise dem Nächsten helfe; aber den Ausschlag gab doch, dass er so grosse Mengen erwachsener Männer, die ganz anderem Ziele nachgefolgt waren, nicht in seine festgefügten, wohlgeübten Reihen einordnen konnte. Jetzt aber wollte Paul durch Zwang die Gesellschaft Jesu nötigen, die Bahnen zu wandeln, welche er seinem Orden vorgeschrieben hatte. Wir sahen, wie Ignatius wenigstens im Punkte des Chorsingens halb und halb nachgab. Um den Hauptschlag zu führen hat Paul doch erst Loyolas Tod abgewartet. Er bestimmte: in der Gesellschaft Jesu solle wie in allen anderen Orden der General nur auf wenige Jahre gewählt werden. Wäre dies zur Ausführung gekommen, so hätte sich die Gesellschaft von Grund aus verändert. So wie sie war, konnte sie ohne die dauernde monarchische Leitung nicht bestehen. Wir wissen, wie sich Lainez geholfen hat. Nach Pauls IV. Tode erklärte er: die Bestimmung enthalte nur eine persönliche Ansicht des verstorbenen Papstes, nicht einen amtlichen Ausspruch.

So verschieden waren die Männer, denen Ignatius seine Dienste zu Gebote gestellt hatte. War unter solchen Umständen das vierte Gelübde, das des unbedingten Gehorsams gegen den Papst, durchzuführen, wenn es nicht zur Gedankenlosigkeit ausarten sollte? Seitdem sich die Gesellschaft in den verschiedensten Staaten heimisch gemacht hatte, musste sie zudem auch irgend welchen Anteil nehmen an den Konflikten, die sich zwischen der Kurie und selbst den bestkatholischen Fürsten bisweilen ergaben. Die älteren Orden hatten hierbei nicht immer die Partei Roms ergriffen. Wie oft haben nicht bloss die Franziskaner sich auf die Gegenseite geschlagen! Das hätten freilich die Jesuiten nie thun können; aber wenn sie überall als die geschworenen Vertreter aller päpstlichen Ansprüche hätten auftreten wollen, so würden sie sich unzweifelhaft selber den Boden unter den Füssen abgegraben haben. Es war die Vermittler-Rolle, die sie Ignatius am Liebsten

zu wählen lehrte. An einer Stelle aber galt es im Gegenteil, jeder Vermittlung Trotz zu bieten, die schroffsten Ansprüche des Papsttums zu vertreten, dort wo die Dogmen und die Principien selber festgestellt wurden: auf dem' Konzil. Denn was man hier erlangte, das war nicht für den Augenblick, das war im Sinne des Katholizismus für die Ewigkeit festgestellt.

Auf dem Konzil Einfluss zu gewinnen musste der neugegründeten Gesellschaft von hoher Wichtigkeit sein. Als Paul III. i. J 1546 endlich dem Drängen des Kaisers nicht länger ausweichen konnte, ordnete er auch Lainez und Salmeron, die sich als geschickte Vertreter des strengsten Dogmas bereits seit Stiftung der Gesellschaft unter seinen Augen bewährt hatten, als Theologen des Papstes nach Trient ab. Von sich aus hatte Ignatius auch noch seinen ältesten Freund Peter Faber namentlich zur praktischen Wirksamkeit bestimmt; noch von Trient aus erwarteten ihn jene beiden; aber Faber starb, noch ehe er Rom verlassen hatte. Es war eine bescheidene Stellung, welche die beiden, wenig über 30 Jahr alten Männer neben den glänzenden Legaten, Kardinälen und Erzbischöfen, ja selbst neben den Generalen der alten Orden angewiesen erhielten. Ueberflüssig aber waren sie als die wissenschaftlichen Vertreter der römischen Ansprüche keineswegs. Ein Kardinal-Legat besass eine mächtige Stellung; dass diese auch dem Papst gefährlich werden konnte, hatte die Geschichte früherer Konzilien zur Genüge gezeigt. Diesmal war freilich die Sorge nicht so dringend; man kann sagen: das Tridentiner Konzil erhält seinen unterscheidenden Charakter dadurch, dass die Legaten sich nur als Beauftragte des Papstes fühlten und sich streng an die Instruktionen banden, die ihnen von Rom kamen; legte doch selbst Pole, der unabhängigste Geist, den die Kurie damals besass, lieber den Vorsitz nieder, als dass er sich in einen Konflikt begeben hätte; aber immerhin: Die Legaten mussten auch die Sache des Konzils bisweilen gegen die Kurie führen; und wenn auch schüchtern und mit Entschuldigungen, sie thaten es doch. Diese Jesuiten dagegen, die mit selbstbewusster Aermlichkeit auftraten, waren Soldaten, welche auf die Weisung, die ihnen von Rom kam, durch Dick und Dünn gingen. Unter den Theologen besass Rom unbedingte Anhänger, die blind selbst für jeden Missbrauch eintraten,

war der Zahl nach genug; aber an der nötigen Geschicklichkeit mangelte es nur zu sehr.

Ignatius scheint für seine Person nicht viel Wert auf das Konzil gelegt zu haben; er passte sich darin ganz den Ansichten des Papstes an. Der halb-politische Charakter der Versammlung entging ihm nicht; er meinte: von dem Siege des Kaisers über die Lutheraner hänge auch der Erfolg des Konzils ab. Für ihn handelte es sich vor Allem darum, dass sich die Gesellschaft den zu Trient versammelten Kirchenfürsten aller Länder in ihrer Brauchbarkeit bemerklich mache. Lainez dagegen, der bald in den Debatten des Konzils ganz aufging und sich mit der Wichtigkeit des Momentes für die Christenheit erfüllte, sprach öfters aus: „Sein Wunsch sei, Ignatius selber auf dem Konzil zu haben, nicht damit er dort disputiere, sondern damit er es mit seiner Frömmigkeit und Klugheit leite“ — eine starke Ueberschätzung, die uns doch zeigt, wie sich Lainez selber dauernd in der Schülerrolle Ignatius unterordnete.

Eine kluge Instruktion hatte der General den beiden mitgegeben: Beim Zuhören sollen sie stets leidenschaftslos und aufmerksam sein und die Gesinnung und Absicht der Redner zu durchschauen suchen; ihre eigene Rede sei langsam, überlegt und wohlwollend; in der Debatte sollen sie den Schein meiden, als ob sie ihre eigenen Ansichten verträten, aber auch andere lebende Autoritäten sollen sie nicht anführen; nie sollen sie so sprechen, wie es ihnen genehm und bequem sei, sondern so, wie es dem Gegner angemessen. — Es soll eben nicht auf rednerische Triumphe sondern auf Erreichung bestimmter Ziele gesehen werden. Daneben soll die übliche vielseitige Thätigkeit der Jesuiten einhergehen. Im Konzil sollen sie mit Worten kargen, auf der Kanzel in Ermahnung zur Tugend um so ausführlicher sein; die Dogmatik aber ist — dem allgemeinen Grundsatz der Gesellschaft gemäss — hier ganz auszuschliessen. In der geistlichen Praxis haben sie die grösste Milde walten zu lassen; Gelübde eher abzuschwächen als zu schärfen; statt Bussen sind Gebete für den glücklichen Erfolg des Konziles aufzuerlegen. Auch für die Exercitien soll Propaganda gemacht werden; jedoch haben sie, ausser wo es sich um Lebensentschlüsse handelt, nur die Uebungen der ersten Woche mitzuteilen. Auch die Krankenpflege wird hier, wo es sich um eine

augenfällige Wirkung handelt, wieder hervorgesucht. Wenn durch solche Arbeiten der Tag ausgefüllt ist, so haben sie des Nachts zusammenzutreffen und zugleich mit Jay, der den Kardinal von Augsburg im Konzil vertrat — bald folgte ihm in gleicher Stellung noch Canisius, der bereits als der beste Sachverständige für die Bekämpfung des Protestantismus gelten konnte, — gemeinsam ihr Verhalten für den nächsten Tag zu verabreden. Ueber allem andern aber stand die Weisung: keiner Meinung sollten sie zustimmen, die sich irgendwie den neuen Ansichten zu nähern scheine. Das Festhalten des alten Dogmas war unverrückbarer Grundsatz![7])

Das Princip, das Ignatius gern aussprach, dass die Gesellschaft überall klein anfangen solle, bewährte sich wiederum in Trient. Man nahm hier Anfangs wenig Rücksicht auf die jugendlichen Theologen des Papstes, die ihren Platz unter den „niederen Theologen" der vorbereitenden Gelehrtenversammlung, die neben dem eigentlichen aus Bischöfen bestehenden Konzil tagte, angewiesen erhielten. Jay, der schon einige Zeit vor Lainez und Salmeron anwesend war, und den Boden für die praktische Wirksamkeit vorbereitet hatte,[8]) gehörte der Hauptversammlung als Vertreter des Kardinal Truchsess an und sprach regelmässig, wenn die Reihe an ihn kam; aber bedeutsam konnte seine Stellung nicht sein; war es doch eine bestrittene Frage, ob man überhaupt solche Prokuratoren der deutschen Bischöfe zulassen solle. Man mag es in den offiziellen Sitzungsprotokollen verfolgen, wie auch der Schriftführer des Konzils, Massarelli, erst nach und nach auf jene beiden aufmerksam wird und ihren Reden einen grösseren Platz einräumt; selbst noch Sarpi, der doch für die späteren Epochen des Konzils den Einfluss, welchen Lainez übte, gespannten Auges verfolgt, nennt während dieser nicht einmal seinen Namen.[9]) Dennoch war seine und Salmerons Wirksamkeit von Anfang an, wenn nicht von massgebender, so doch von tiefgreifender Bedeutung. Die Betriebsamkeit und Brauchbarkeit der beiden Jesuiten machte sich alsbald geltend. Man hatte, um Eifersüchteleien vorzubeugen und das Debattieren von Glaubenssätzen vor der Oeffentlichkeit zu verhindern; allen Mitgliedern des Konzils das Predigen verboten, die Jesuiten wussten für sich eine Ausnahme zu erwirken; als Beichtväter und durch die

Exercitia, zu deren Mitteilung sie immer noch Zeit fanden, gewannen sie manchen Prälaten, namentlich unter den spanischen, die sie bisher argwöhnisch betrachtet hatten. Polanco hebt hervor, wie diese plötzlich umgestimmt waren, als Lainez seine Ansichten über die Justifikation entwickelt hatte; mit einem Male war der Verdacht zerstreut, dass man es hier mit einem Alumbrado zu thun habe.

Da ist es nun besonders bemerkenswert, wie klug diese Diplomaten es anzufangen wussten, alle zu gewinnen, auch die sich einander als bittere Gegner gegenüberstanden. Ausser einigen heissblütigen Spaniern war der schärfste Gegner der päpstlichen Ansprüche unzweifelhaft Guillaume de Prat, der Bischof von Clermont. Seine grossen Reden, mit denen er eine Reformation der kirchlichen Verwaltung und eine unabhängige Stellung der Bischöfe forderte, sind früh als die bedeutsamsten Aeusserungen gallikanischer Gesinnung auf dem Konzil betrachtet worden[10]); er konnte bei der Abstimmung in der Frage über die Zulässigkeit der Pfründenhäufung einen Protest ankündigen, wenn man etwa die Kardinäle von dem Verbote ausnehmen wolle. Gerade dieser Mann aber ist hier in Trient zum unbedingten Anhänger der Gesellschaft Jesu geworden; ihm und ihm allein hat sie ihre Zulassung in Frankreich zu danken. Auch der grosse Gelehrte, den der König in dieser und den nächsten Sessionen des Konzils als Gesandten mit seiner Vertretung beauftragt hatte, und der es als solcher an Schroffheit nicht hat fehlen lassen, Petrus Danesius, hat sie mit Wohlwollen betrachtet und ist später gegen die Sorbonne für sie mit Berufung auf seine Tridentiner Erfahrungen eingetreten. Nicht anders Ruard Tapper, der Kanzler von Löwen, einer der ältesten und treuesten Beschützer der Gesellschaft, auf dem Konzil aber ein eifriger Kämpfer gegen die Ausdehnung der päpstlichen Machtbefugnisse.

Sie alle sahen in den Jesuiten nur die rüstigen Kämpfer für die katholische Reinheit des Dogmas und für die scholastische Methode, nicht die Vertreter der römischen Ansprüche. Und in der That scheinen sich Lainez und Salmeron an den Debatten über die Verpflichtung zur Residenz und über die Pfründenhäufung, welche der Papst, so lästig sie ihm waren, und die Legaten, solange sie ihnen auch auszuweichen suchten,

doch hatten zulassen müssen, gar nicht beteiligt, überhaupt in den Fragen der Kirchenpolitik noch keine Stellung genommen zu haben. Nur Jay hat auch in ihnen seine Stimme abgegeben und hat dies mehr im Sinne seines Auftraggebers als in dem Pauls III. gethan. In eben jener Kongregation, als die Spanier drohten, sie würden zu ihrem Schutz an den Kaiser gehen, wenn ihnen der Papst nicht helfe, erklärte auch er: „Man müsse die Bischöfe mit schweren Strafen zur Residenz zwingen!“ Darauf gründet es sich wohl, wenn später Julius III. eben um des Residenzdekretes des Konzils willen, die Jesuiten als Teilnehmer verantwortlich machen wollte. Seinen kurzen Gedanken waren die Vorgänge auf dem Konzil, dem er selbst als Legat beigewohnt hatte, schon wieder entwichen. Damals aber hat Paul III. noch gar nicht von Lainez Dienste nach jener Richtung hin verlangt, die dieser später im Auftrag Pius' IV. mit besonderer Energie einschlug.

So war es denn ausschliesslich die Behandlung der Dogmen, die man den beiden Theologen des Papstes zuwies. Hier war ihre Aufgabe, dem Protestantismus und jeder ihm sich nähernden Meinung zu widerstehen, und diese erfüllten sie vollständig. Schon bei den Debatten über die Erbsünde, in denen sie im Ganzen noch wenig hervortraten, schreibt der Legat Marcello Cervini, der spätere Papst Marcellus III., nach Rom: er habe die Kongregation vertagt, um Lainez, der jederzeit in Trient an Fieberanfällen litt, Gelegenheit zum Sprechen zu geben.[11]) Die Jesuiten vertraten bereits hier den Standpunkt der Willensfreiheit. — Durch die Taufe sei die Erbsünde ganz hinweggenommen; es bleibe nach ihr nichts als die Begierde, die weder Sünde sei, noch so genannt werden könne, noch von Gott als Schuld betrachtet werde, wenn sie nicht zur That reife, erklärte Jay ganz in Uebereinstimmung mit der sittlichen Grundanschauung seines Meisters Ignatius.[12]) Im Uebrigen waren sie eifrig bemüht, die ausdrückliche Erklärung zu erwirken, dass die heilige Jungfrau von der Erbsünde ausgenommen sei; auf dem Konzil fielen Rücksichten fort, die Ignatius veranlasst hatten, die Disputationen über diesen Lehrsatz zu untersagen.

Seine ganze Kraft versparte aber Lainez auf das Dogma, das in jeder Beziehung im Mittelpunkt der Erörterung stand,

an dem sich die Geister schieden, von dem es abhing, ob die Kluft zwischen der alten und der neuen Kirche unüberbrückbar werden sollte: auf die Rechtfertigungslehre. Jedermann wusste, dass der erste Präsident des Konzils, Kardinal Pole, der eigentliche Vertreter einer Rechtfertigungslehre war, die von der lutherischen sich kaum noch unterschied; eben um seiner Stellung willen durfte er aber als Führer einer Partei nicht hervortreten; und da er nur zu bald sah, wohin sich die Dinge zur Entscheidung neigten, wartete er diese selbst nicht ab. Sein Freund, der Bischof von La Cava, machte sich unmittelbar, nachdem er seine Sache mannhaft geführt, durch eine unüberlegte Heftigkeit am Konzil unmöglich — ihn hat sich später Paul IV. als ersten erlesen, um seinem Hass gegen den ihm unerreichbaren Pole Genüge zu thun.

So blieb als Führer der Vermittelnden der General des Augustinerordens, der Neapolitaner Seripando. In seiner Person tritt uns noch einmal die enge Verbindung von Humanismus und Theologie entgegen; er gleicht in vielen Stücken Sadolet, obwohl in dogmatischer Hinsicht seine Gedanken einen andern Weg einschlugen. Er war ein Mitglied jener neapolitanischen Akademie, des Gelehrtenkreises, der in dem zerfahrenen Leben der süditalienischen Hauptstadt die feinsinnigen Männer sammelte, geistreiche Geselligkeit und ernste Wissenschaft zugleich pflegte und seit den Tagen eines Pontan unverändert fortbestand, bis ihm die despotische Hand des Vicekönigs Toledo ein Ende bereitete. Seripando's lateinische Briefe, deren mir mehrere vorliegen, zeigen ihn durchaus auf dem Boden der Gesinnung, wie sie hier seit Sannazaro gepflegt wurde, und die man eine ästhetische Frömmigkeit nennen möchte. Auch sein Vorgänger als Ordensgeneral, Aegidius, hatte einst demselben Verbande angehört, vielbewundert und schon von dem alten Pontan in seiner letzten Schrift als der gepriesen, welcher den Humanismus und die christliche Religion dauernd in Einklang mit einander bringen werde. Ausserdem lagen bei Seripando die alten Traditionen des Augustinerordens zu Grunde, der an den Lehren seines vermeintlichen Stifters, des grossen Kirchenvaters, glaubte festhalten zu müssen, Traditionen, von denen einst auch Luther ausgegangen war; und wenn jetzt der Orden auch längst seinen grössten Sohn und jene zahlreichen Mit-

glieder, die ihm gefolgt waren, nicht scharf genug glaubte verläugnen zu können, so wollte er deshalb doch nicht seine alte Stellung aufgeben. Augustiner waren es auch besonders, die unter den Theologen die Ansicht von der Rechtfertigung durch den Glauben vertraten und damit, wie Massarelli anzumerken nicht vergisst, in den Verdacht einer wenig katholischen Gesinnung kamen. Ein solcher heftete sich auch an ihren Ordensgeneral selber, der seinen Platz im Bischofskonzil eingenommen hatte; aber seine Stellung war doch zu bedeutend und zu klar, als dass er hätte bleiben können.

Seripando hat selber einen Bericht über seine Thätigkeit am Konzil begonnen; es sollte eine Rechtfertigung seiner Misserfolge werden.[13] Gleich seine erste, umsichtige und gemässigte Reformschrift hatte sein Freund Cervini zwar bereitwillig in Empfang genommen, aber nur um sie unter den Akten verschwinden zu lassen. Ein übles Vorzeichen für seine weitere Thätigkeit!

Die Ansicht, welche Seripando vertrat, war nun nicht eigentlich die Doktrin, wie sie in dem Büchlein von der Wohlthat Christi, das auch von Süditalien ausgegangen war, niedergelegt war, aber wohl diejenige Contarini's; und er beschwor auch in einer seiner wirkungsvollsten Reden das Konzil, um Luthers und Calvin's willen nicht einen Contarini, oder auch unter den Lebenden einen Gropper und Pighius, die besten Kämpfer gegen die Ketzer, nachträglich ketzerischer Meinungen zu bezichtigen — als ob mit persönlichen Argumenten jemals auf Konzilien etwas auszurichten wäre! Es handelt sich für ihn nochmals um jenen Unterschied, auf den Contarini den grössten Wert gelegt hatte, von inhärierender und imputativer Gerechtigkeit. — Wie wird Gott als Richter am jüngsten Tage entscheiden? Es wird dann nicht die uns innewohnende, von uns, wenn auch durch Christi Beistand erworbene Gerechtigkeit, deren Existenz Seripando nicht bestreiten will, genügen; es muss auch dem Gerechtesten noch die Gerechtigkeit Christi zugerechnet, imputiert werden. Auf beide Arten der Gerechtigkeit darf der Christ vertrauen, aber auf die innewohnende nur um der zugerechneten willen. Das ist die These, die Seripando mit Eifer und Geschick verfocht, von der er einiges selbst nach der Entscheidung des Konzils noch zu retten versuchte.

Man kann sagen, er hat durch diese Stellungnahme es allein möglich gemacht, dass in der katholischen Kirche später noch einmal der Jansenismus entstehen konnte. Für ein unbefangenes Urteil muss aber der Gradunterschied zwischen dieser und der protestantischen Ansicht doch sehr gering sein; denn eine Gerechtigkeit, auf die sich der Mensch am Tage des Gerichts nicht verlassen kann, ist so gut wie gar keine Gerechtigkeit.

Ignatius war für seine Person nicht gesonnen, den protestantischen Ansichten auch nur einen Schritt entgegenzukommen; für ihn genügte die Aehnlichkeit mit den Meinungen Luthers vollständig zur Bekämpfung derer Seripandos. Kaum war dieser mit ihnen hervorgetreten, so sandte Ignatius auch eine besondere Instruktion an Lainez und Salmeron, die seine frühere Weisung verschärfte [14]): Wenn auch von beiden Seiten gleich starke Gründe vorgetragen würden, so sollten sie doch nie irgend einer Meinung zustimmen, welche sich zu Meinungen der Ketzer und Neuerungen der Sektierer auch nur zu neigen scheine; und dies sollten sie beobachten bis zu dem Augenblicke, wo die Kirche die eine oder andere Meinung festgestellt habe. Nach dieser Vorschrift richtete nun Lainez seine grosse Rede gegen Seripando, die eine ganze Sitzung der Kongregation in Anspruch nahm, ein. Welche Wichtigkeit man ihr beigemessen hat, erhellt daraus,. dass sie in ihrem ganzen übermässigen Umfang in die Akten des Konzils aufgenommen worden ist.[15]) Sie ist freilich zugleich das ermüdendste scholastische Produkt, das Lainez überhaupt verfasst hat. Man würde in ihr vergeblich nach einem Funken jener Wärme suchen, die Seripandos Reden beseelt; die Virtuosität des Jesuiten besteht vielmehr in der Kunst der Einteilung, bei der die absolute Vollständigkeit aller möglichen Fälle erreicht werden soll, und in der schneidenden Dialektik, womit er eine gegnerische Ansicht durch ihre eigenen Konsequenzen zu widerlegen weiss. Solche Eigenschaften sichern den Sieg, sobald erst einmal religiöse Empfindung verstandesmässig zergliedert wird, wie es bei jeder Debatte über Glaubenssätze der Fall sein wird. Haarscharf weist Lainez Seripando nach, dass durch seine Lehre thatsächlich die Verdienstlichkeit der Werke aufgehoben werde, dass zwischen den Gerechten und den Ungerechten der Unterschied wegfalle, dass die Lehre vom Fegefeuer dadurch überflüssig

werde, ja dass man consequenterweise von ihr aus zur Lehre des Origenes von der Wiederbringung aller Dinge, der allgemeinen Erlösung, gelangen müsse, die eben damals Lainez eigener alter Genosse Postell erneuerte. Denn wenn die zugerechnete Gerechtigkeit einige Mängel zudeckt, — so frägt er, — warum denn nicht alle, da sie doch alle nur graduell von einander verschieden sind? Vor Allem ist ihm die ganze Gesinnung, aus der diese Lehre hervorgeht, verhasst: eine falsche Furcht vor Gott, die der echten grade entgegengesetzt sei, nennt er sie; er sieht in Luther ihren eigentlichen Urheber. Und was die grössere Demuth, die höhere Schätzung Christi, welche die Gegner sich zuschreiben, anlangt, so genügt es ihm vollständig, dass auch die inhärierende Gerechtigkeit uns nur durch Christi Verdienst möglich gemacht worden ist.

Da Seripando's ganze Stellung die einer Vermittlungstheologie ist, so weiss der entschiedene Parteimann auch das Schillernde, das ihr anhaftet, geschickt aufzudecken; er zeigt, wie künstlich und wechselnd das Verhältnis zwischen diesen zwei Arten der Gerechtigkeit je nach Bedarf gefasst ist. Schon hatte das Konzil dem *sola fide* des Paulus und Augustin die ebenso unverfängliche wie flache Erläuterung angedeihen lassen: Nur der, welcher an die Erlösung glaube, könne die zureichenden Werke leisten, was wenig mehr besagte als die alte Verurteilung der scheinbaren guten Handlungen der Heiden und Ungläubigen; jetzt setzte Lainez siegreich die Ansicht durch, welche er im Anfang seiner Rede mit einem seinem kriegerischen Orden geziemenden Bilde gekennzeichnet hatte: Der Mensch in seinem Kampfe um die Seligkeit gleicht einem Knappen, dem sein Herr, um im Turnier den Dank zu verdienen, mit ausreichenden Waffen gnädig beschenkt hat, nicht jenem, dem er von vornherein den Preis versprochen hat (obwohl die Möglichkeit dieses Falles nicht schlechtweg bestritten wird), noch jenem, den er so unzureichend ausgerüstet, dass er durch eigene Kraft nicht siegen kann.

Während die Festsetzung dieses katholischen Grunddogmas wesentlich Lainez zu verdanken war, hat er sich mit der anderen Seite der Rechtfertigungslehre, der Prädestinationsfrage, fast gar nicht befasst. Sie war auf dem Konzil besonders nach der Seite gewandt worden, ob der Gerechtfertigte eine feste

Ueberzeugung von seiner Erwählung haben könne; Lainez sprach sich ohne weitere Begründung dafür aus, Salmeron gehörte zu denen, welche diesen Fall als möglich aber für unentscheidbar erklärten. Erst in einer späteren Epoche des Konzils hat Lainez Gelegenheit gehabt, seine Ansichten über die Gnadenwahl im Zusammenhang darzulegen, als es sich 1564 um die Zulassung des Patriarchen Grimani von Aquileja zur Kardinalswürde und zum Konzil handelte. Grimani hatte in einem Schreiben an seinen Vikar eine scharf Augustinische Lehre vorgetragen und dabei gegen die Ueberschätzung des freien Willens in der Kirche deutliche Anspielungen gewagt. In Venedig, wo man froh war, in Grimani endlich einen Patriarchen zu besitzen, der sich die Pflichten seines Amtes angelegen sein liess, und zugleich ein geistreicher Mann war, verargte man ihm diesen Mangel an Orthodoxie wenig; die Signorie war fest entschlossen ihn zu halten; aber in Rom schwankte man in der Frage, ob er zuzulassen, je nachdem die strengere oder mildere Tonart vorwaltete, oder auch je nachdem die Kurie Rücksichten auf Venedig zu nehmen hatte.

Auf dem Konzil wurde Lainez beauftragt, sein Gutachten abzugeben. Er versichert, dass er es nicht gern getan habe; denn er sah wohl, dass man diesmal mit Grimani glimpflich zu verfahren im Sinn hatte, während er ihn nicht anders als einen Ketzer behandeln konnte. Er gibt denn auch zum Schluss zu verstehen, dass der Patriarch sich selber von der Kirche getrennt habe. Seine eigene Ansicht, die dann auch sowohl in den Kämpfen mit den Calvinisten wie mit den Jansenisten von seinem Orden verfochten worden ist, gipfelt in der Unterscheidung von Vorherwissen und Vorherbestimmung. „Gottes Vorherwissen legt den Dingen und Menschen keine bindende Notwendigkeit auf“; dieser Satz scheint ihm allein mit dem Glauben und jeder gesunden Philosophie vereinbar; nur so könne man dem Fatalismus entgehen, der aus jeder strengeren Fassung der Gnadenwahl notwendig folge. Wirklich neue Argumente waren in diesem uralten Prozess nicht mehr vorzubringen.

Seitdem der Artikel von der Rechtfertigung, von dem die Wichtigkeit des Konzils, wie Cervini nach Rom schrieb, in erster Linie abhing, in seine endgiltige Form gebracht war,

wurde die Hilfe der Jesuiten für die Legaten immer notwendiger. Die Geschäftsordnung des Konzils, die erst später und nur vorübergehend von König Ferdinand bekämpft worden ist, brachte es mit sich, dass nur die Legaten die Propositionen für die Verhandlungen machten. Hierzu bedurften sie selbstverständlich die sachkundige Beihilfe von Fachtheologen; und es war ein entschiedener Vorteil, wenn dies dieselben Männer waren, die dann in der Beratung das entscheidende Wort führten.

Es handelt sich jetzt darum, die Lehre von den Sakramenten festzustellen; waren doch die Angriffe, die Luther gegen das Sakrament einer besonderen Priesterweihe mit einem Charakter indelebilis in der Schrift an den christlichen Adel und diejenigen, welche er gegen die Sakramentenlehre überhaupt in dem Buche über die babylonische Gefangenschaft der Kirche gerichtet hatte, die wuchtigsten Streiche gewesen, die er geführt hatte. Keine seiner späteren Schriften hat dem alten System solchen Abbruch getan, wie diese mächtigen Weckrufe einer geistigen Revolution.

Erst hierbei hatte es sich herausgestellt, wie doch eigentlich die Sakramente, von denen bisher — das Abendmahl ausgenommen — im Ganzen dogmatisch wenig gehandelt worden war, das Fundament der kirchlichen Praxis bildeten. Denn worauf anders beruht die Herrschaft der katholischen Religion über die Gemüter, als darauf, dass sie das ganze Leben des Sterblichen von seiner Geburt bis zu seinem Tode in allen wichtigsten Augenblicken mit ihren Heilsmitteln begleitet und umspannt? Worauf die Macht des Priesters, als dass er der alleinige Verwalter und Spender dieser überirdischen Gaben ist, die das Leben heiligen sollen? In der Ausbildung der Sakramentenlehre also, die bisher die Kirche über Gebühr vernachlässigt hatte, musste die zweite dogmatische Aufgabe des Konzils bestehen. Der Papst war um so geneigter hierauf einzugehen, als bei diesen Debatten keine grossen Stürme zu erwarten waren, eine Vermutung, die dann freilich durch den Gang der letzten Konzilsessionen widerlegt worden ist.

Lainez erhielt jetzt von dem Legaten Cervini den Auftrag, alle Irrtümer der Ketzer in Bezug auf die Sakramente zusammenzustellen, d. h. die Dekrete selber, die ihrer Form nach Verurteilungen ketzerischer Meinungen sind, vorzubereiten. Lainez

ergriff diese Aufgabe mit voller Energie. Es war ganz im Einklang mit der ersten Instruktion des Ignatius nicht sowohl eigene Autorität, welche er und Salmeron ausübten, als vielmehr ein stiller Einfluss, der sich der Beobachtung und Berichterstattung entzieht, der aber um so nachhaltiger ist. Die mühselige Herbeischaffung des Materials, die sie sich erwählten, ist scheinbar eine wenig lohnende, im Grunde aber doch die entscheidende Arbeit. Als Ignatius jetzt den vielbegehrten Lainez zu anderweitiger Thätigkeit abberufen wollte, schrieb ihm bereits der Kardinallegat, dass dies schlechterdings unmöglich, dass Lainez unentbehrlich sei. Mit Stolz berichtet Jay im Frühling des Jahres 1547, dass sich Cervini auf seine Genossen mehr als auf jeden anderen Theologen verlasse, dass die Vorlagen genau so gemacht würden, wie jene sie zusammengestellt hätten.[16]) In der That stellen sich diese Dekrete als sorgfältig vorbereitet dar; Salmeron und Lainez konnten sich in ihren Reden darauf beschränken, die Belegstellen aus den Kirchenvätern zu den einzelnen Paragraphen anzuführen. In dieser Belesenheit, die ihnen jederzeit die nötige Menge von Autoritäten an die Hand gab, und in der es ihnen die übrigen, meist nur scholastisch gebildeten Theologen nicht nachthun konnten, bestand ein grosser Teil ihrer Ueberlegenheit. Lainez kündigte etwas prahlerisch bei den Debatten über die Abendmahlslehre an, er werde keinen Autor citieren, den er nicht von Anfang bis zu Ende durchgelesen habe. Die Jesuiten bemerken mit Stolz, welchen Riesenfleiss ein solches Versprechen voraussetze. Andererseits war er aber gar nicht gewillt, sich und die Kirche durch die Autoritäten allzu sehr binden zu lassen; ganz unumwunden eignet er sich einmal ein Wort des Nicolaus von Cusa an: Wie die Kirche nach den Umständen die Riten ändern könne, so auch die Auslegung der Schrift je nach dem Bedürfnis der Zeit".[17]) Das war die Schule, er der Lehrmeister, durch die die grossen Kontroversisten, die gelehrten Verteidiger und Systematiker der Kirche gebildet wurden.

Wenigstens die Canones über die ersten Sakramente wurden in Trient festgestellt; die eigentlich kirchenpolitische Frage, ob der Gebrauch des Kelches zuzulassen sei, aber nicht endgiltig ausgetragen. Lainez hat schon damals eine grosse Rede, um die Kommunion unter einer Gestalt als alten Brauch der

Kirche zu erweisen, gehalten;[18]) ein Vorspiel für die Debatten, die erst 14 Jahre später von erhöhter Bedeutsamkeit werden sollten.

Als schon 1547 nach Jahresfrist Paul III. sich sicher genug fühlte, das Konzil aus der unbequemen Nachbarschaft des Kaisers in seine zweite Hauptstadt Bologna zu verlegen, folgten Lainez und Salmeron den Legaten dorthin; bezeichnender Weise blieben die beiden andern, die einen deutschen Bischof vertraten, mit den übrigen Deutschen und Spaniern in Trient und entschuldigten sich: zwei Kardinäle hätten dasselbe gethan. Ignatius sprach keinen Tadel über diesen flagranten Ungehorsam gegen den Papst aus, der für Mitglieder, die das vierte Gelübde geleistet, mindestens seltsam war; er veranlasste sie nur, sich bei jenen Kardinälen, Mendoza und Madruzzi, grossen Gönnern der Gesellschaft, loszubitten und sodann ihren beiden Genossen nachzufolgen. Die Hauptsache war erreicht: man hatte es mit keiner Partei verdorben und als besten Gewinn die Bekanntschaft mit den leitenden Kirchenfürsten, die den Orden bald in ihre Heimat beriefen, davongetragen. In Bologna vereinigten sich die vier Jesuiten wieder, um gemeinsam die dogmatische Denkschrift zu beraten, wobei Canisius als der jüngste, zugleich aber auch als der beste Stylist, die Dienste des Sekretärs versah. Schon aber war ihnen während dieser letzten resultatlosen Sitzungen des Konzils die praktische Wirksamkeit wieder wichtiger als die theoretisch-dogmatische.

Als Papst Julius III. i. J. 1550 das Konzil zum zweiten Mal nach Trient berief, war die Stellung der beiden päpstlichen Theologen schon gesichert. Diesmal teilten sich Salmeron und Lainez ganz regelmässig in die Eröffnung der Debatten, wenn der Stoff zu gross, oder die Behandlung durch einen Einzigen zu ermüdend war. Sie hatten jetzt unter den Theologen Nebenbuhler von europäischem Ruf neben sich, ihren alten Feind Melchior Cano und ihren alten Gönner Gropper, ausserdem Olave, der hier für ihre eigene Gesellschaft gewonnen wurde; aber sie waren eines bewundernden Publikums sicher. Massarelli berichtet, dass an dem Tage, als sie über das Sakrament der Beichte und Busse sprachen, nicht nur Legaten, Bischöfe und fürstliche Gesandte, sondern auch eine grosse Menge Adliger und Volk zugegen gewesen sei. Die

unbeschränkte Freiheit des Eintritts bei den Versammlungen der Theologenabteilung war diesen Männern, die eine verschwiegene und eine öffentliche Thätigkeit stets gern mit einander verbanden, nur erwünscht.

In der Feststellung der Lehrsätze von der Messe und der Beichte waren keine grossen Differenzen der Ansichten zu Tage getreten;[19]) dass sie sich aber bei der Beratung des Sakraments der Priesterweihe früher oder später erheben mussten, konnte man allein schon aus den grossen Reden abnehmen, mit denen Salmeron und Lainez dieses Thema einleiteten. Denn hier schränken sie bereits die Wirkungen dieses Sakramentes auf's Aeusserste ein. Im Amte des Bischofs als solchem liegt ihnen nichts als die Mitteilung der Weihe, die Tradition des priesterlichen Charakter indelebilis; nicht nur die gesammte Jurisdiktion, sondern auch die Befugnis zum Predigen leitet sich vom Papst her, und diesem gehört in erster Linie auch die Auswahl der Bischöfe und Priester an.[20]) Es war klar, dass solche Sätze nicht unwidersprochen durchgehen würden; aber auf diesem Konzil, an dem niemand mit rechtem Herzen Teil nahm, kam es weder zur Entscheidung noch zum Kampfe. Lainez war bald der nutzlosen Verhandlungen überdrüssig. Dass die Gesandten der Protestanten hierher kamen, ohne dass sie sich zuvor unterworfen hätten, war ihm ein Aergernis; aber er sah auch klar genug, dass mit diesem Scheinerfolg des Kaisers, so pomphaft er insceniert war, sachlich gar nichts erreicht sei. Er bat Ignatius ausdrücklich, ihn an einen Platz zu versetzen, wo er praktisch nutzbar wirken könne; sobald die Konzilsitzungen Aussicht auf Resultate gewährten, würde er wieder zur Stelle sein.[21]) Die Abberufung war nicht nötig; bald darauf ging das Konzil auseinander, als Moritz's von Sachsen Waffen siegreich bis in die Alpen vorgedrungen waren. Noch kurz zuvor hatte Salmeron Karl V. in Innsbruck aufgesucht, war aber, als er dort alles in Verwirrung fand, schon nach zwei Tagen zurückgekehrt.

Einen eigenartigen Plan hatte Ignatius diesmal gehegt. Er wollte eine ausdrückliche Bestätigung oder Billigung der Gesellschaft durch das Konzil erwirken. Dass er auf solche Weise die Angriffe, denen er sich in den verschiedensten Ländern ausgesetzt sah, mit einem Male niederschlagen wollte, ist

erklärlich, aber für einen Orden, der so eifrig die Suprematie des Papsttums über die Konzilen behauptete, war das Unterfangen doch sehr seltsam. Diesen Grund machte denn auch ein befreundeter spanischer Bischof Lainez gegenüber im Gespräch geltend: Kein Orden sei bisher von einem Konzil, alle vielmehr durch päpstliche Bullen bestätigt worden; und selbst wenn man diesen ungewohnten Pfad betreten wolle, müsse man doch eine feste Verfassung, ausgebildete Konstitutionen vorzuweisen haben —; noch war aber Ignatius mit deren Ausarbeitung beschäftigt. Zudem seien die Mitglieder des Konzils müde und wünschten, so rasch wie möglich heimzukehren. Ignatius eignete sich diese durchschlagenden Gründe alsbald an, und setzte selber eine Denkschrift auf, warum eine Bestätigung durch das Konzil unzuträglich sei.[22])

Anders als die friedlichen und unbedeutenden Konzilssessionen von 1551 sollte die letzte und bedeutsamste Epoche der Tridentiner Kirchenversammlung verlaufen. Auch die Stellung, die Lainez und seine Genossen auf ihr einnahmen, war verändert. Mehr als zehn Jahre waren vergangen, seitdem die Sitzungen in Bologna auf unbestimmte Zeit vertagt worden waren, das Pontifikat Pauls IV. hatte sich unterdessen abgespielt, und auch dieser Versuch, eine Reform der Kirche in der Form einer terroristischen Reaktion durchzusetzen, hatte sich als undurchführbar erwiesen; jetzt versuchte man es wieder einmal mit der klugen Vermittlung wenigstens zwischen den einzelnen Richtungen der Katholiken; und so fest nun auch in Rom Pius' IV. entschlossen war, von den Ansprüchen des Papsttums nichts zu opfern, so lebte man doch zugleich der Ueberzeugung, dass sich auf diesem sanften Wege mehr als auf dem strengen erreichen lasse. Es war das recht eigentlich die Politik nach dem Sinne des bereits verstorbenen Ignatius; mehr als je zuvor waren seine Genossen die Vertrauensmänner der Kurie; die Rolle freilich, die ihnen zufiel, war auch jetzt weit mehr die des konservativen Beharrens als der entgegenkommenden Vermittlung. Im Interesse der Kurie war sie aber zur Zeit die nötigste, sollte sich das Papsttum nicht weiter drängen lassen, als es zugeben konnte.

Nicht ohne Bedenken, aber doch ohne langes Zögern hatte Pius IV. seinen Entschluss kundgegeben, das Konzil wieder

inzuberufen; es war schliesslich die Voraussetzung, unter der r zur päpstlichen Würde gelangt war. Sofort aber zeigte sich, lass die Forderungen der Fürsten auch jetzt nicht geringer, wohl aber nachdrücklicher sein würden als zur Zeit der 100 Gravamina der deutschen Nation. Die Denkschrift, die der Kaiser am 20. Juni 1560 eingereicht hatte,[23]) war zwar nur ein Vorspiel für seine weitergehenden Forderungen einer Reformation des Papsttums selber, aber sie zeigte bereits zur Genüge, wie tief das Misstrauen gegen Rom wurzle. So lange nun hatte Ferdinand bereits den Jesuiten seine Gunst zugewandt, aber er hatte es doch nur gethan, weil er in ihnen die einzigen sah, welche das erstorbene Leben des Katholicismus in seinen Landen erwecken konnten; ihre kirchenpolitischen Gesichtspunkte, so beredt sie ihm von Canisius und Ignatius selber in ihren Denkschriften gepredigt wurden, waren ihm fremd geblieben. Er hoffte nach wie vor auf eine versöhnliche Politik gegen die Protestanten; und noch immer wie vor 30 Jahren erwartete er von einem freien Konzil und von der Teilnahme der Lutheraner ihre Verwirklichung. Eben um den Lutheranern den Besuch des Konzils zu ermöglichen, forderte er jetzt, dass dieses nicht als blosse Fortsetzung des alten, sondern als ein durchaus neues einberufen werde. Er gab nicht undeutlich zu verstehen, dass er die frühere Versammlung gar nicht für ein ökumenisches Konzil halte, sowohl wegen der allzu geringen Beteiligung, als auch wegen seiner Resultatlosigkeit. Auf einem völlig neuen Konzile wären alle in den ersten Sessionen bereits entschiedenen Differenzpunkte der Lehre wieder zur Verhandlung gekommen; und der Kaiser meinte, wenn man diesen Ausweg verschmähe, sei niemals ein guter Erfolg für die Christenheit zu erwarten. Er machte sich nahezu zum Wortführer der protestantischen Fürsten, denen er das Wort in den Mund legte: sie würden gern die Rolle des Theodosius übernehmen, wenn man ihnen einen Ambrosius zeige. Er eignet sich alle oft wiederholten Vorwürfe von der völligen Verderbnis der Kirche an, die der wahre Grund des Schismas sei und dahin geführt habe, dass die Katholiken um nichts besser, ja bisweilen noch schlechter als die Gegner erscheinen. Der Standpunkt des Kaisers ist im Uebrigen noch immer der des Interims: Laienkelch und Priesterehe sind die Konzessionen,

die er verlangt und eifrig vertritt, die ihm aber auch genügend scheinen.

Im Grunde war dieser Standpunkt durch die Geschichte selber schon vor zehn Jahren widerlegt worden; aber mochte er auch aussichtslos sein, er war doch eine Macht, mit der man rechnen musste. Zunächst musste man sich Angesichts dieser Forderungen in Rom entscheiden, wie die Indikationsbulle des Konzils lauten solle. Lainez wurde in die vorbereitende Kommission berufen, und unterbreitete ihr ein ausführliches Gutachten,[24]) in dem er sich dafür erklärte, dass nur von einer Fortsetzung der vertagten Sessionen die Rede sein könne. Jeder Makel, der auf die erste Versammlung etwa fallen könne — so setzt er hier auseinander — müsse vermieden, jeder Zweifel, als ob an ihren Beschlüssen etwas geändert werden dürfe, von Vornherein ausgeschlossen werden. „Eben dadurch, dass man das Konzil nicht fortsetzt sondern auflöst und ein anderes neues einleitet, giebt man es als blosses Menschenwerk zu erkennen; das aber ist eine Beleidigung des heiligen Geistes und der ganzen katholischen Kirche." Es handelt sich ihm hierbei um viel mehr als um die Autorität blos eines Konziles; es handelt sich um die des Papsttums selber. Er ergreift die Gelegenheit, um seine Ansicht von dem Verhältnis des Konzils zum Papste zu begründen: Da die einzelnen Bischöfe ebenso wie die Legaten ihre Autorität vom Papst haben, so ist auch die Autorität des gesamten Konziles nichts anderes als die des Papstes selber. Definitionen, welche in gesetzlicher Weise über Glaubenssätze erfolgen, gehen vom heiligen Stuhl selber aus. Ein Irrtum der Konzilien würde also ein Irrtum des heiligen Stuhles sein, und dieser würde gerade dann irren, wenn er mit der grössten Sorgfalt verfährt, um nicht zu irren, nämlich wenn er zu seiner Information ein allgemeines Konzil beruft. Durch diese dialektische Behendigkeit eliminiert also Lainez gerade da, wo er für die Unfehlbarkeit der Konzilien eintritt, deren unmittelbare Inspiration; er ordnet sie der päpstlichen Unfehlbarkeit unter. Im Vergleich zu dieser ist das Konzil nichts mehr und nichts minder als die zuverlässigste Informationsinstanz.

So ist von Lainez zum ersten Mal die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit entwickelt worden, für die bisher

nur ein Ansatz in dem Anspruch vorhanden war, dass das Konzil nicht über dem Papst stehe.

Es liegt Lainez natürlich wenig daran, dass die Protestanten zum Konzil kommen; sie, die sich eidlich auf die Augustana verpflichtet hätten, würden, so meinte er, doch nur Anträge stellen, die früheren Konzilsbeschlüsse für ungiltig zu erklären. Aber die Stellung, die der Papst eingenommen, bringt es jetzt nun einmal mit sich, dass sie wenigstens eingeladen werden, und so erklärt er sich denn in einem besonderen Gutachten auch hierfür. Aus der Geschichte früherer Konzilien, deren bester Kenner er damals vielleicht war, belegt Lainez seine Ansicht, dass nur diejenigen zu hören seien, die nicht schmähen und verstockt seien, und auch sie nur, um Belehrung zu empfangen.[25])

Die Ansichten des Papstes werden von denen des Jesuitengenerals kaum abgewichen sein; aber der diplomatische Gewinn aus einer unbedenklichen Zweideutigkeit war grösser als der aus einer principiellen Erklärung. Die Bulle, mit der Pius das Konzil berief, liess die Frage in der Schwebe, ob es eine Fortsetzung des früheren sei oder nicht.[26]) Die alte römische Kunst, mit vielen frommen Worten um den Kern der Sache herumzugehen, war hier wieder einmal meisterhaft geübt. Selbst die Spanier, die mit Eifer auf die ausdrückliche Anerkennung der Kontinuität drangen, mussten sich mit diesem Ausweg zufrieden geben; und als schliesslich das Konzil glücklich zu Ende geführt war, konnte kein Mensch mehr ein Bedenken haben, diese Sessionen als die Fortführung derer von 1547 und 1552 ausdrücklich zu bezeichnen.[27]) Lainez selber erkannte sofort auch die Vorteile an, die die Berufungsbulle eben durch ihre Unbestimmtheit besass. Er entwickelte sie mit kluger Berechnung in einer Denkschrift, die der Legat Commendone, der nach Deutschland ging, um unter Anderen auch die Lutheraner einzuladen, sich von ihm ausbat.[28]) Schon bedurften die Legaten zu solchen deutschen Aufträgen neben der Instruktion des Papstes die sachkundige Information des Jesuitengenerals.

Als das Konzil in Trient zusammentrat, nahm Lainez an ihm nicht mehr wie früher als Theologe des Papstes sondern als General seines Ordens teil. Man zweifelte, welchen Platz man ihm zuweisen solle; — die Rangstreitigkeiten unter den

Prälaten ebenso wie unter den Gesandten haben auf diesem Konzil ihre grosse Rolle gespielt, — aber „ebenso klug wie bescheiden, wünschte er nur“ nach dem Ausdruck des Kardinals Paleotto, „abgesondert von den andern den alleruntersten Platz.“ Immerhin wissen wir von anderer Seite, dass er zur Rolle der Demut erst griff, als er sah, dass die entgegengesetzte Anstoss erregen werde. Jedenfalls wusste er aus den früheren Sitzungen auch den Vorteil zu schätzen, immer das Schlussreferat zu besitzen. Die Akten dieser Periode des Tridentinums zeigen denn auch auf jeden Schritt, dass er einen grossen Teil seines Einflusses dieser günstigen Stellung verdankte.

In der Theologenversammlung hatte auch diesmal wieder Salmeron das erste Wort und wusste es zur Genüge zu benützen. Er erhielt einmal eine scharfe Zurechtweisung, weil er sich der Geschäftsordnung der Legaten nicht fügen wollte. Ausserdem war noch Polanco und als Abgesandter des Herzogs von Baiern Couvillon zugegen.[29]) So kam, wo ein umfangreicher dogmatischer Stoff zwischen den Abteilungen der Theologen verteilt wurde, doch in einer jeden gewöhnlich ein Jesuit zu Worte.

Wer möchte nun in einer blos historischen Darstellung allen verschlungenen Pfaden der dogmatischen Auseinandersetzungen, die diese Meister spitzfindiger Dialektik in dem nächsten Jahre zu Tage förderten, nachgehen? Und wer möchte abschätzen, welchen Einfluss sie damit sofort, welchen noch grösseren sie auf die Zukunft der katholischen Dogmatik, die von jetzt ab überwiegend in ihre Hände kam, geübt haben? Nur das Wichtigste sei hier hervorgehoben; und nur die Kunst, mit der Lainez zwischen allen Schwierigkeiten sein Schiff hindurchsteuerte, möge hier charakterisiert werden. Ihrer bedurfte der General gleich in hohem Masse bei der ersten wichtigen Frage, die das Konzil beschäftigte, der des Laienkelches. Von Konzil zu Konzil war sie nun bereits seit 150 Jahren immer und immer wieder aufgerührt worden. In Konstanz war ein energisches Edikt, um den Brauch der Kirche als allgemeinen festzuhalten, erlassen worden, in Basel hatte man dann doch für die Utraquisten eine Ausnahme zugelassen; Papst Pius II. hatte diese als unzuträglich wiederrufen; dann war der Laienkelch von Neuem in der Reformation nahezu

zum Symbol der Scheidung zwischen der alten Kirche und der neuen geworden; wieder hatten die Versöhnlichen geglaubt, dass an diesem Punkte das Nachgeben statthaft und vorteilhaft sei, und Karl V. hatte kein Bedenken getragen im Interim aus eigener Machtvollkommenheit den Laienkelch zuzugestehen. Damals hatte i. J. 1551 das Tridentinerkonzil selber die Frage für diskutabel erklärt und die Erörterung nur bis auf die Ankunft der Protestanten verschoben. Der Umschwung der Dinge hatte diesen Erwartungen ein Ende gemacht; aber es war nicht zu verwundern, wenn die Frage, die dergestalt immer im Mittelpunkt des Interesses gestanden hatte, den Politikern auch jetzt noch als die wichtigste erschien. Es bedurfte schon einer sehr genauen Kenntnis der obwaltenden Gegensätze, um zu begreifen, dass gerade sie die unbedeutendste sei. — Genug, Ferdinand wie sein Schwiegersohn Albrecht von Baiern waren überzeugt, dass den Fortschritten des Protestantismus in ihren Landen nur durch das Zugeständnis des Laienkelches Einhalt zu thun sei; und nicht anders urteilten die französischen Staatsmänner für ihr Land.

In einer erneuten eindringlichen Denkschrift setzte der Kaiser dem Konzil auseinander: Das rohe Volk verstehe ja von den Subtilitäten der ketzerischen Dogmatik nichts; es halte sich nur an einige augenfällige Punkte wie die Einsetzungsworte Christi; es werde aber auch sofort befriedigt sein, wenn man ihm die drei Dinge: Laienkelch, Priesterehe, Einschränkung der Fasten, zugestehe. Er gab zu verstehen, dass man hiermit in der That nur zum Gebrauch der alten Kirche zurückkehre. Seine Gesandten, die rührigen Kroaten Draskovic von Fünfkirchen und Dudic von Tina, die bei der völligen Bedeutungslosigkeit der deutschen Teilnehmer am Konzil allein in Frage kamen, wirkten unermüdlich für diese Anschauungen; Herzog Albrechts Kanzler Dr. Baumgartner hielt für sie unter allgemeiner Aufmerksamkeit eine wohldurchdachte, grosse Rede. Jedermann wusste, dass auch der Papst nicht abgeneigt sei, in diesem Punkte nachzugeben. Es war kaum ein Opfer zu nennen, wenn man in Trient ein Zugeständnis wiederholte, das man bereits in Basel gemacht hatte. Demgemäss lautete denn auch die Fragestellung der Legaten an das Konzil den Forderungen des Kaisers günstig, und als im Eifer der

Debatte ein Italiener sich zu der Bemerkung fortreissen liess: Die Forderung des Laienkelches rieche nach Ketzerei, entzog ihm der Kardinal Gonzaga, der sonst der Redefreiheit einen grossen Spielraum liess, das Wort, weil dies eine Beleidigung der Legaten sei.

Trotzdem war es in Rom gar nicht erwünscht, das Zugeständnis allzu leichten Kaufes zu machen; eine loyale Opposition war in diesem Falle ganz ebenso nötig wie eine Unterstützung. Musotti, der Vertraute Seripando's, der jetzt, als ob es nie eine dogmatische Opposition von 1547 gegeben hätte, Kardinallegat war, macht denn auch geradezu aufmerksam, dass man sich von Rom aus eine solche gelinde Opposition bestellt habe. Für den Widerspruch der Jesuiten bedarf man nicht einmal einer solchen Erklärung; sie waren aufrichtig von der Schädlichkeit dieser Konzession überzeugt; aber ihr unumwundenes Auftreten findet hier seine Erläuterung.

Wie gewöhnlich entwickelte erst Salmeron seine Ansichten und stellte die Gesichtspunkte fest. Er versuchte den positiven Nachweis, dass von Anfang an beide Formen der Kommunion in Gebrauch gewesen seien; vor seiner in diesem Punkte ganz nüchternen Kritik schrumpft die ganze Frage zu einer Verschiebung des Rituells zusammen: Ganz allmählich ist es gekommen, dass die eine Form überwog, von einer absichtlichen Entziehung ist nicht die Rede; wäre eine solche je eingetreten, so würde dies Ereignis auch eine Gegenbewegung hervorgerufen und seine Spuren in der Kirchengeschichte zurückgelassen haben. Nichts von dem ist der Fall. Die Einsetzungsworte Christi, über deren Sinn die Protestanten so viel grübelten, lösen sich den Jesuiten in einer Interpretation, mit der jeder Rationalist des 18. Jahrhunderts Ehre eingelegt hätte. Das „Trinket alle daraus“, das Christus eben nur beim Kelch sage, bedeute, — „dass einer nicht Alles trinke.“ Mithin können gegen den Laienkelch gar keine anderen Bedenken als die der Opportunität bestehen. Diese sind aber für Salmeron auch entscheidend. — Wer wünscht das Zugeständnis? Die Ketzer, — und warum? Nur um andere Forderungen nachfolgen zu lassen. Also um offenkundiges Nachgeben und um eine Verläugnung des Konstanzer Konzils handle es sich. Schon diese einzige Erwägung

würde genügen, um die Unzuträglichkeit der Bewilligung zu erweisen.[30])

Diese Methode, freisinnig zu beginnen und konservativ zu schliessen, wurde mit noch höherer Virtuosität von Lainez gehandhabt. Ein Meisterstück der Art Beredtsamkeit, wie sie in der Gesellschaft Jesu gepflegt wurde, ist seine erste grosse Rede. Sie beginnt mit versöhnlichen Tönen; sieht er doch ringsum die Einheit im Wunsche, Eintracht der Fürsten mit dem Papst, mit dem Konzil, aller Väter des Konzils unter einander. Freilich über die Mittel ist man nicht ebenso einig, wie das eben auch unter den Besten, je nach der Verschiedenheit ihrer Einsicht vorkommt; denn nur im Himmel ist die Einheit von Wunsch und Einsicht erreicht.

Nachdem er so sein Wohlwollen nach allen Seiten hin bezeugt hat, kann er sich sogar recht abschätzig gegen die mangelnde Einsicht stumpfer Köpfe wenden, die im Laienkelch „eine Gefahr von Seiten Christi“ sehen; er geisselt die abergläubischen Vorstellungen, als ob bei unversehener Beschädigung der Hostie oder des Weines Christus ein Unrecht geschehe — solche waren gerade von deutscher Seite soeben laut geworden —; er führt den Gedanken aus, dass die Griechen in ihrem Recht gewesen seien, den ältesten Ritus festzuhalten. Aber eben aus diesen Thatsachen zieht er den Schluss: Es handelt sich hier weder um einen Glaubenssatz noch um eine Morallehre, in denen Papst und Konzil nicht irren können, sondern nur um eine Frage, die nach Zeit und Ort verschieden behandelt werden kann, in der nur die Erfahrung lehrt, was vorteilhaft sei. Eben die Erfahrung scheint ihm aber gegen die Zulassung des Kelches zu sprechen. Eine allgemeine Wahlfreiheit ist unmöglich — welche Konfusion, wenn in derselben Familie, womöglich auf demselben Altar, ein verschiedener Ritus herrsche! Eine Abgrenzung der Gebiete ist ebenso unmöglich — man weiss ja selbst in Deutschland nicht einmal genau, welche Landschaften dies Begehren hegen! und vollends durch obligatorische Einführung des utraquistischen Ritus in einzelnen Landschaften geschieht denen ein Unrecht, welche der orthodoxen Ansicht leben, dass unter einer Gestalt der Leib Jesu vollständig genommen werde. Wichtiger als diese Erwägungen sind ihm aber bei weitem die taktischen Gründe: ein Nachgeben kann

in den Augen der Ketzer nie etwas anderes sein als das Eingeständnis, dass sie im Recht, die Kirche im Unrecht gewesen. So wird ihr Appetit nach weiteren Erfolgen nur wachsen. Abschaffung der Bilder, des Taufritus, der Priesterehe, der Orden, der Fasten, werden sofort als Forderungen nachfolgen — „und — so meint Lainez — habe man ihnen erst in einem Punkte nachgegeben, so werden sie mit denselben Gründen, ja mit noch stärkeren auch die übrigen erpressen." Ganz ebenso hatte Kardinal Hosius, ehe er Legat wurde, erklärt: Der Laienkelch sei nur der erste Keil, den man in die Kirche treiben wolle.

Lainez Scharfblick erkannte aber hier noch eine weitere Gefahr, die ihm die schlimmste von allen erschien, und die in der That durch die Vorgänge auf dem Tridentiner Konzil eine Art von Sanktionierung empfangen hat: Die Ketzer wenden sich mit diesen Forderungen an die Fürsten, sie schieben diesen die Macht zu, hierüber zu verfügen; und die Fürsten treten nun als ihre Fürsprecher ein. Er berichtet von den Erfahrungen, die er in dieser Beziehung soeben in Frankreich gemacht habe, und er nimmt hiervon den Anlass, sich heftig gegen die Gesandten des Kaisers und Herzog Albrechts zu wenden. In der Art, wie sie die Mitglieder des Konzils privatim bearbeiten und dann wieder in den Kongregationen drohen, wie sie neuerdings gar durch ostentative Entfernung von den Sitzungen einen Druck ausüben wollen, sieht er eine Beschränkung der Freiheit des Konzils — dieses allbeliebte Schlagwort wurde immer von einer Partei gegen die andere verwendet. In einer Nachschrift hat Lainez nochmals betont: „wegen dieser Art, mit bewaffneten Bitten das Dekret aufzudrängen, habe es ihm besonders missfallen." Wäre es nach seinem Wunsche gegangen, so hätte der Papst den Kaiser um besser katholische Gesandte bitten müssen.

Jene wussten sehr wohl, dass sie in dem Jesuitengeneral ihren gefährlichsten Gegner zu sehen hätten. Sie klagten beim Kaiser darüber, dass dieser Mann, dem der Papst nur eben erlaubt habe, am Konzil teilzunehmen, dort eine solche Rolle spielen wolle, dass er unablässig, selbst zu allgemeinem Aergernisse in der Sitzung selber, die Bischöfe zu beeinflussen suche.[30])

So viel hatte Lainez erreicht, dass der erste Vorschlag zurückgezogen, ein anderer eingebracht wurde, in dem das

Begehren des Kaisers dem Papst mit einer Empfehlung überwiesen wurde. Aber auch diesen bekämpfte er, nicht ohne dass er dabei für seine Ansicht von der päpstlichen Unfehlbarkeit eine Lanze eingelegt hätte. „Ja", meinte er, „wenn es sich um eine Glaubensfrage handle, dann könne man getrost im Voraus billigen, was der Papst ex cathedra definieren werde, da er in diesen nach der Verheissung Christi und wegen des Beistandes des heiligen Geistes nicht irren könne. So aber handle es sich um die Feststellung eines Thatbestandes; und in diesem könne nur der einen empfehlenden Rat geben, der genügend unterrichtet sei, was für das Konzil nicht zutreffe.[31]) Es ist dieselbe Unterscheidung, die im folgenden Jahrhundert gegen die Jesuiten und die päpstlichen Entscheide von den Jansenisten verwendet worden ist.

Lainez Widerspruch genügte, dass man eine letzte unverfängliche Fassung, eine einfache Ueberweisung der Entscheidung an den Papst, vorschlug. Auch ihr widersprach er noch, obwohl die Legaten ihre Annahme dringend empfahlen und die Gesandten die Ablehnung für eine Beleidigung des Kaisers erklärten. Wiederum ist seine Begründung päpstlicher als die der Vertreter des Papstes: Das Dekret ist unnütz; denn der heilige Vater hat auch ohne Auftrag des Konzils volle Gewalt zu dispensieren oder Dispens zu verweigern. — Solche Opposition wird nicht übel vermerkt. Mit 38, zumeist spanischen Bischöfen, blieb Lainez in der Minorität; einige Deutsche hatten sich vor der Abstimmung entfernt, um durch ihre Verweigerung den Kaiser nicht zu kränken.

Pius IV. hat dann alsbald dem Kaiser und Herzog Albrecht den Laienkelch zugestanden. Weder die Befürchtungen noch die Erwartungen, die man hieran knüpfte, sind eingetroffen. Für die Männer, die in Deutschland die Gegenreformation in der einzig möglichen Weise, durch Entzündung des positiven kirchlich-katholischen Eifers betrieben, blieb er aber ein Aergernis. Als schon der zweite Nachfolger Pius' IV. die Konzession zurückzog, ging dieser letzte merkwürdige Versuch des Papsttums, durch Nachgeben die von ihm Abgefallenen zu gewinnen, fast unbemerkt und bald vergessen dahin.[32])

Der Gebrauch des Kelches war nach der Auffassung der Kirche ein dogmatisches *ἀδιάφορον*. Ganz anders war es

bewandt mit der andern Seite der Frage, mit der Auffassung der Messe. Sie war ja im Laufe der Zeit der Gottesdienst als solcher, das Opfer, das der Priester bringt, geworden; und doch war die Lehre von diesem Hauptstück des Kultus immer noch nicht durchgebildet. Nichts schien den Politikern überflüssiger, als über solche Fragen Debatten zu beginnen. In den Dogmen seien doch alle einig; sie zu behandeln heisse Zeit verschwenden, kostbare Zeit, die für die Kirchenverbesserung angewendet werden müsse — schrieb Kaiser Ferdinand an die Legaten.[33]) Eben der Kirchenverbesserung durch das Konzil wollten der Papst und die Jesuiten jetzt wie i. J. 1547 ausweichen, und auch aus diesem Grunde hatte die Behandlung dogmatischer Distinktionen für sie Wert, wäre es auch nur der Wert gewesen, Aufschub zu bringen.

Als der Kanon der Messe behandelt wurde, hatte Salmeron, wie vielen Vätern des Konzils schien unnötiger Weise, die Streitfrage aufgeworfen, ob Jesus selber im Abendmahl bereits die Messe gefeiert, also im Brod und Wein sich selber dargebracht habe. Er hatte sich natürlich bejahend erklärt und sein Votum in einer ausführlichen Denkschrift zur Information des Konziles niedergelegt.[34]) Man mag erstaunen, dass in einer solchen Frage innerhalb des Katholizismus noch so grosse Unterschiede bestehen konnten, wie sie nun sofort hervortraten. Selbst unter den dogmatisch-regelfesten spanischen Prälaten bestanden sie; der Erzbischof Mendoza von Salamanca, der hier ganz auf Seiten der Jesuiten stand, nahm zwar ein Aergernis, dass die echt katholische Meinung überhaupt in Zweifel gezogen werden könne,[35]) aber gerade die beredtesten unter den Spaniern, die Erzbischöfe von Granada und Bragar, vertraten ebenso eifrig die Ansicht, das Abendmahl sei nur eine Eucharistie, ein Liebesmahl gewesen; denn erst am Kreuze habe sich Christus dargebracht, ja darbringen können. Den Ausschlag hat wieder eine Rede von Lainez gegeben, in der er seine Gewandtheit, mystische Anschauungen rationalistisch zu begründen, von Neuem bewährte. Er bestritt die Ansicht, dass Jesus nur durch den Kreuzestod die Erlösung vollbracht habe — er witterte in ihr immer etwas versteckten Protestantismus —; vielmehr habe Christus durch sein ganzes Leben, in allen seinen Handlungen sich der Menschheit dargebracht,

und in seinem Tode, als in einem letzten Akt, nur seine Liebe aufs Höchste geäussert; die Auffassung des Abendmahls als Messe erschien also nur als vernunftgemäss. — Gewiss musste der Gesellschaft Jesu hier an einer ausdrücklichen Formulierung viel liegen; denn in ihren Debatten mit den Andersgläubigen spielten Messe und Abendmahl meist eine entscheidende Rolle, und sie durften sich ihnen gegenüber nicht die Blösse geben, zuzugestehen, dass die Kirche hier nichts fest entschieden habe.

Die berufenen Vertreter der Kurie, die Legaten, hatten sich bei diesem Nachspiel der Debatten über die Rechtfertigungslehre neutral verhalten. Unter ihnen nahm die massgebende Stellung noch immer der Mann ein, der neben Pole der Vertreter der mehr evangelischen Ansichten gewesen war, Seripando. Sein Schicksal war es, unter seinem Vorsitz Beschlüsse, die seinen Ueberzeugungen zuwiderliefen, sanktionieren zu sehen. Diesmal legte er kurz vor seinem Tode bei seinen Mitlegaten einen Protest ein[36]: „Für jeden edlen Mann, geschweige denn für ein so grosses Konzil, sei es unwürdig, den Gläubigen ungewisse Dinge für gewiss zu überliefern. Ihm scheine die Angelegenheit nicht ihrer Wichtigkeit gemäss behandelt zu sein; die meisten votierenden Bischöfe hätten sich auf das Urteil Weniger verlassen, und man habe nicht genügend erwogen, eine wie schwere Sache es sei, einen neuen, weder nützlichen noch nötigen Glaubensartikel zu verkünden.“ Nur um des lieben Friedens willen erklärte Seripando, protestiere er *geheim*. Eben hierin liegt die Schwäche seiner Position; die Vertreter eines liberalen Katholizismus wagen sich nicht mehr öffentlich vor; den Jesuiten bleibt als den Vertretern und Fortbildnern des offiziellen Dogmas einstweilen das Feld frei.

Man wird solche Erfolge in einer Zeit, wo auch die spitzfindigen Unterscheidungen der Lehre, von den Ueberzeugungen der Massen mit Lebhaftigkeit aufgenommen, zu einer Macht werden können, nicht unterschätzen; aber den Gang der grossen Kirchenversammlung haben sie nicht bestimmt. Dieser hing ganz von der Frage ab, welche Stellung die bischöfliche Gewalt zwischen den Priestern und dem Papste einnehmen solle, und von der anderen hiermit verwandten, in welcher Weise eben die Versammlung der Bischöfe dem Begehren der Fürsten nach einer Reform der kirchlichen Praxis nachkommen werde. Jeder-

mann wusste, dass Papst Pius IV. und die Kurie, soviel an ihnen lag, bemüht waren, die Verhandlung dieser beiden Fragen zu hintertreiben, dass hingegen die Legaten, so weit entfernt sie von der stolzen Stellung des Kardinal Cesarini in Basel auch waren, sich doch nach Kräften bemühten, die Gegensätze zu beschwichtigen. An redlichem Willen, vorwärts zu kommen und es Jedermann recht zu machen, hat es ihnen nicht gefehlt, aber ebenso wohl an Autorität wie an Geschicklichkeit, bis dann der Klügste der Klugen, Morone, mit verhältnismässig geringer Anstrengung den Knoten gelöst hat, an dem sich die anderen vergeblich abgemüht hatten. Aus dieser Konstellation ergab sich, dass auch hier wieder die auf das Interesse des Papstes unmittelbar eingeschworenen Jesuiten schärfer als die Legaten selber die Meinungen Roms vertraten.

Schon von den früheren Sessionen her war die Erklärung der Residenzpflicht der Bischöfe der augenfälligste Streitpunkt gewesen. Praktische Schwierigkeiten machte sie jetzt zwar kaum noch; denn als Massregel der kirchlichen Disciplin hatten auch Pius und sein ihn beratender Nepot Karl Borromeo nichts mehr gegen sie einzuwenden; für die Kardinäle — das hatte man einsehen gelernt — war auch unter diesen Umständen zu sorgen möglich. Aber hiermit begnügte sich die Opposition, zumal die spanische nicht. Die alten, seit Ximenes Reformen doppelt erstarkten Tendenzen, den nationalen Klerus unabhängig von Rom zu stellen, liessen sie verlangen, dass die Residenzpflicht, d. h. die Zugehörigkeit des Bischofs zu seiner Diöcese, als eine göttliche Institution erklärt würde. Sie gingen damit über die Wünsche Philipps II. noch hinaus, wie der Erzbischof von Salamanca, dem man, weil er eine Sonderstellung einnahm,[37]) nachsagte, dass er sich von der Kurie durch grosse Versprechungen hätte gewinnen lassen, es ihnen bitter vorhielt. Die Legaten, beständig in Sorge vor dieser Opposition, hatten Anfangs nachgegeben und ohne Disputation den Ursprung der Residenzpflicht aus dem göttlichen Recht bestimmen lassen wollen. Sie führten das selber zu ihrer Rechtfertigung gegen die Vorwürfe des Kaisers an.[38]) In Rom aber wurde ihnen dies Entgegenkommen als sträfliche Pflichtverletzung ausgelegt; man mag bei Musotti, ihrem Vertrauten, und noch genauer in den Briefen Karl Borromeos[39]) alle die Vorwürfe nachlesen,

die ihnen deshalb gemacht wurden. Jetzt erhielt Lainez den Auftrag in einer Denkschrift die päpstliche Ansicht auseinanderzusetzen.[40]) Sie ist bisher nicht veröffentlicht; aber ein Wort ist bekannt, das er seinen Gegnern unterlegte, um die Ansicht zu kennzeichnen, welche er bekämpfte: „Wenn wir die Erklärung, dass die Residenz göttlichen Rechtes sei, erlangt haben, dann werden wir in unsern Diözesen die Päpste sein." [41]) Dagegen hatte er bereits als General der Gesellschaft eine Instruktion erlassen, wie sich die Beichtiger derselben in dieser Frage zu verhalten hätten.[42]) Natürlich war sie so milde wie möglich ausgefallen: Der Wunsch des Papstes, die Förderung der allgemeinen Kirchenverwaltung genüge schon, um die Residenzpflicht aufzuheben —; da mochte er die Schäden, die aus ihrer willkürlichen Vernachlässigung folgen, noch so sehr beklagen, mit dieser Entschuldigung war eine jede zu rechtfertigen. Selbst als später die Residenz zwar unter Weglassung des „jure divino", aber doch im Uebrigen als feste kirchliche Institution geregelt war, hat Lainez noch einmal betont: Dieser Beschluss binde dem Papste, als Inhaber der kirchlichen Disciplinargewalt nicht die Hände, und hat damit einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen.

Einstweilen glaubten die Legaten der Entscheidung über die Residenz ausweichen zu können, indem sie die Canones über den Priesterstand zur Debatte stellten; schien es doch hierbei nur darauf anzukommen, das Interesse der gesamten Hierarchie gegenüber der protestantischen Lehre vom allgemeinen Priestertum und gegen die Ablehnung der bischöflichen Würde zum Ausdruck zu bringen. Aber gerade hierbei erhoben sich unvermutet weit grössere Schwierigkeiten als die waren, welchen man zu entgehen suchte. Denn sofort wurde die Frage nach der Quelle der bischöflichen Amtsbefugnis wiederum aufgeworfen; und jetzt handelte es sich um das Princip selber, nicht wie bei der Residenz um eine nur abgeleitete Folgerung. Unter den Spaniern hatte der Neuschöpfer der Scholastik, Vittoria, durch dessen oder seiner Anhänger Schule die grosse Mehrzahl der Prälaten von der Pyrenäenhalbinsel gegangen war, die Lehrmeinung aufgestellt: nicht nur die bischöfliche Würde sondern auch die gesamten, ihr anhaftenden Machtbefugnisse, die volle kirchliche Jurisdiktion, beruhe auf unmittelbarer gött-

licher Einsetzung. Sie war der schärfste Ausdruck der spanischen Autonomiebestrebungen, und eben darum die eifrig vertretene Lieblingsmeinung der Opposition. Die Spanier waren es, welche der Debatte sofort die Wendung gegen das Papsttum statt gegen das Luthertum, das ihnen zwar gründlich verhasst war, aber doch in weiter Ferne lag, gaben. Vergebens konstatierten die Legaten, den sanften Seripando eingeschlossen, wiederholt, dass man das ursprüngliche Thema verlassen, ja in sein Gegenteil umgewandelt hatte[43]; der Kardinal Gonzaga ging so weit zu erklären: Das Konzil sei berufen, um die Meinungen der Ketzer zu verdammen, nicht aber, um Kontroversen zwischen Katholiken zu entscheiden — der Strom war nicht mehr aufzuhalten.

Sofort hatte Pius IV. durch seinen Neffen den Legaten die Instruktion gegeben: nur der Bischofsstand sei göttlichen Rechtes, alle Jurisdiktion hätten die Bischöfe vom Papste, denn andernfalls könne man folgern, dass die Schlüssel nicht Petrus allein gegeben seien, und dass das Konzil über dem Papste stehe; aber konnten sie mit einem solchen Anspruch durchdringen? Jetzt stiessen sie auf jene Ansicht, der der Wortführer der Spanier, der Erzbischof von Granada, Ausdruck gab: Papst und Bischöfe seien Brüder, Söhne einer Mutter, der Kirche; wie die Apostel eingesetzt seien von Christus, so auch ihre Nachfolger, die Bischöfe; und der Papst sei nur „in causam beneficientem", aus Wohlfahrtsrücksichten, zu ihrem Haupt ernannt; oder wie ein anderer Spanier sich ausdrückte: Der Papst habe das Amt eines Dolmetschers, nicht das eines Gesetzgebers. Es kam zu einer heftigen, oftgeschilderten Scene in öffentlicher Sitzung, als der Bischof von Cadix behauptete: Es gebe rechte Bischöfe, bei deren Ernennung des Papstes keine Erwähnung geschehe, wie die Suffragane des Salzburger Erzbistums; der Heerbann der Italiener, der fest zur Kurie stand, erhob sich mit grossem Lärm und wollte den Ketzer herausdrängen; und der vorsitzende Legat verlor den Zügel der Leitung.

Dem Papst lag alles daran, dass die „verwünschten Canones", wie sich der heilige Karl Borromeo in seinen Briefen wenig respektvoll auszudrücken pflegt, wenigstens vor der erwarteten Ankunft der Franzosen zu Ende gebracht würden.

Auch das gelang nicht, und die Opposition verdoppelte sich; denn die Franzosen zogen in der That jenen befürchteten Schluss auf die Suprematie der Konzilien. Das war nun wieder die besondere Lehrmeinung der Sorbonne, herausgebildet auf dem Konstanzer Konzil und seitdem mit Stolz bewahrt — verpflichtete sie doch ihre Mitglieder sogar durch Eidschwur, sie stets zu vertreten. Mit einer schneidenden Logik, die über die der Spanier noch hinausging, setzten die Wortführer der Gallikaner, Danesius und Beaucaire auseinander: Petrus sei überhaupt nicht der Bischof der allgemeinen Kirche gewesen, wie auch der heilige Gregor selber zugegeben. Jeder Bischof habe die höchste Autorität in seinem Sprengel; andernfalls wären ja die Bischöfe nur Stellvertreter des Papstes, nicht Christi, gäbe es überhaupt nur einen wahren Bischof. Sie beschränkten den Papst auf eine blosse Oberaufsicht über die Verwaltung.

So wuchtigen Angriffen gegenüber war die Vertretung der Kurie merkwürdig schwach. Die Legaten selber mussten den Schein der Unparteilichkeit wahren; und über die Mehrzahl ihrer Gefolgschaft waren sie nicht verblendet. Sie klagen in Rom über sie: Durch ihren thörichten Eifer, sich in Debatten zu Gunsten des Papstes zu überbieten, machten sie ihnen nur immer mehr zu schaffen, während die Gegenpartei festgeschlossen, einig, und weder dumm, noch unwissend, noch unverschämt sei.[44]) Und ebenso schilt Paleotto, so lebhaft er selbst für die päpstliche Ansicht eintritt, auf diese bedenklichen Freunde, die da glauben zu hohen Aemtern gelangen zu können, wenn sie nur die päpstliche Suprematie recht heftig verteidigten.

In dieser kritischen Lage hat Lainez dem Papsttum seinen grössten Dienst erwiesen; er hat mit dem Aufgebot alles seines Scharfsinnes die päpstlichen Ansprüche vertreten; — noch mehr: er hat sie so formuliert und begründet, dass, da der volle Sieg zur Zeit nicht möglich war, wenigstens ein Programm für die Zukunft aufgestellt wurde, dem seine Gesellschaft unablässig nachgefolgt ist, das sie nach jahrhundertelangen Kämpfen und Ränken, bei denen sie sich immer wieder dieselben Gegner gegenübersah, schiesslich in unserer Zeit durchgesetzt hat.

Noch am Tag bevor Lainez geredet, sandten die Legaten einen verzagten Brief nach Rom; die Debatte selber schien

sich bereits erschöpft zu haben. Aber seine Rede veränderte die ganze Situation. Paolo Sarpi hat über sie geschrieben: „Keine von allen Reden, die auf dem Konzil gehalten worden sind, ist mehr gelobt, keine mehr getadelt worden, nach der verschiedenen Neigung der Zuhörer. Von den Anhängern des Papstes wurde sie gefeiert, als die gelehrteste, kräftigste, auf die besten Gründe gestützte; von anderen wurde sie als schmeichlerisch gekennzeichnet, von einigen sogar als ketzerisch. Sie beschlossen, in allen folgenden Sessionen gegen sie vorzugehen und sie zu widerlegen". Jeder der gleichzeitigen Berichterstatter hat ein Referat von ihr gegeben, und Bemerkungen daran geknüpft, die jenes Urteil Sarpi's als berechtigt erscheinen lassen. In der Opposition sprach man sich dahin aus, Lainez Entschiedenheit rühre daher, dass sein Orden unmittelbar vom Papst abhänge und sich täglich weiter ausbreite. So habe er denn von einem Siege seiner Ansicht vor allem erwartet, dass die Jesuiten auch in den Diöcesen über die Bischöfe emporkämen. Paleotto, der dies berichtet, nimmt zwar Lainez, als frommen und aufrichtigen Mann, eifrig in Schutz; soviel aber ist doch einleuchtend, dass der General mit der Macht des Papstes zugleich auch die seiner Gesellschaft vertrat.

Lainez trug sofort Sorge dafür, dass der Eindruck dieser Rede nicht mit dem Tage vorbeigehe; er arbeitete sie, wie es heisst gegen den Wunsch der bedenklich zaudernden Legaten, zu einer Denkschrift aus, die bei den weiteren Debatten als ein Leitfaden der päpstlichen Ansprüche dienen konnte. Wir kennen seine Methode, je nach Bedarf liberal und streng in seinen Interpretationen zu sein, wie es der Vorteil des Papstes gerade mit sich brachte. Mit der Sicherheit eines gutgeschulten Philologen weist er zunächst nach, dass der Ausdruck „göttliches Recht" bei den kirchlichen Schriftstellern ganz schwankend gebraucht werde, dass jede wandelbare kirchliche Anordnung bisweilen auch so genannt sei. Selbst in der Bibel will er, ohne die gleichmässige Inspiration aufzugeben, doch den Unterschied machen zwischen dem, was von Gott unmittelbar und dem, was von ihm durch das Mittel bevollmächtigter Menschen verordnet sei; er wendet sich heftig gegen die, welche alle Vorschriften Pauli für göttliche Gesetze halten, von denen der Papst nicht dispensieren könne. Den unauflöslichen Teil

der Bibel schränkt er auf den Dekalog im alten, auf Jesu Weisungen im neuen Testamente ein. So ist für die Aeusserung der päpstlichen Gewalt ein freier Spielraum abgesteckt.

Diese Machtvollkommenheit des römischen Stuhles nun selber zu begründen ist sein eigentlicher Zweck. Er macht den Versuch, aus Christi Worten die Uebertragung der alleinigen Jurisdiktionsbefugnis an Petrus zu erweisen: Jesus übergiebt seine ganze Heerde mit dem *„pasce oves meas“* an Petrus; es waren keine Schafe weiter da, die er noch anderen hätte überweisen können. Vor der Verleihung der Schlüssel waren alle Apostel gleich, aber sie hatten auch keine Amtsgewalt; sie erhalten sie auch nicht von Jesus, wie sie ihren Stand durch ihre apostolische Berufung freilich von ihm erhalten hatten, sondern erst von Petrus unmittelbar; nur so konnte die Einheit der Kirche gleich im Beginn festgestellt werden. Nun will es Lainez nicht leugnen, ja er erweist es kirchengeschichtlich selber, dass in der früheren Kirche die Bischöfe eine unbegrenzte, d. h. von Rom nicht kontrolierte Amtsgewalt besessen hätten. Petrus und seine Nachfolger haben sie ihnen eben eingeräumt, weil die damaligen Zustände es wünschenswert machten; ebensogut hätten sie ihnen auch eine nur begrenzte Autorität einräumen können; und als die Kirche wuchs, sei dies dann auch notwendig geworden. Also ganz in's Belieben des Papstes ist es gestellt, was er spenden, was er zurücknehmen, wo und wie er eingreifen will. Und dieser jurisdiktionellen Allmacht entspricht seine dogmatische Unfehlbarkeit. Hier vor Allem findet sich dieses Postulat begründet: Alle Kirchen, auch die der Patriarchen, sind wenigstens einmal vom wahren Glauben abgeirrt, Rom d. i. Petrus allein kann nicht irren, denn sonst behielte Christus Unrecht mit seiner Verheissung: „Die Pforten der Hölle werden dich nicht überwältigen“. Rechnet man hinzu, dass in eben dieser Schrift die Begründung der jesuitischen Staatstheorie unternommen wird, wonach der Vorrang der geistlichen Gewalt vor der weltlichen nach Ursprung, Zweck und Wirkung zuerst in der Weise erörtert wird, die dann Suarez und seine ganze Gefolgschaft fortgesponnen hat, so wird man nicht anstehen, sie als das bedeutendste Programm des Ordens zu bezeichnen.

Dass dies Programm aber jetzt durchzusetzen gewesen

wäre, daran war nicht zu denken; es musste von vorn herein jedermann klar sein, dass man in Rom zufrieden sein müsse, wenn man einstweilen nur einer ausdrücklichen Entscheidung dieser Fragen vorüberging. Die Vermittlungsvorschläge, die gemacht wurden, auch jener des Kardinal Guise, waren unzulänglich nach beiden Seiten. Die Franzosen erklärten wohl geradezu: man werde sie steinigen, wenn sie nach Frankreich zurückkehrten und man erführe, dass sie auch nur die Bezeichnung des Papstes als Bischof der allgemeinen Kirche zugelassen hätten, mochte man ihnen auch entgegenhalten, dass der Papst so selbst von ketzerischen Fürsten z. B. dem Kurfürsten von Brandenburg angeredet werde. Den Spaniern, so gehorsam sie gegen ihren König waren, sagte man es mit gutem Grunde nach: ihre Unabhängigkeitsbestrebungen seien ebensowohl gegen ihre heimische Staatsinquisition, ihr seufzend ertragenes und gefürchtetes Joch, wie gegen den Papst gekehrt; jedenfalls erschien ihnen die Feststellung der bischöflichen Jurisdiktion als eine Lebensfrage. Auf der anderen Seite sah Lainez ausser dem wenig geschätzten Heerbann der Italiener die Kanonisten neben sich, denen jedes Eingreifen der Centralgewalt in die Verwaltung der Diöcesen, jede Versetzung, jede Execution unmöglich schien, wenn man nicht die bischöfliche Gewalt und die päpstliche in dieselbe Beziehung mit einander bringe wie die weltlichen Richter zum Souverän. Auch die berechtigte Sorge erhob sich: die englischen Staatsbischöfe würden stillschweigend anerkannt, wenn man den päpstlichen Ursprung der Verwaltungsbefugnisse fallen lasse. Der Ansicht der Kurie gab Karl Borromeo den entschiedensten Ausdruck: „In diesen stürmischen Zeiten, wo der Rock Christi in Fetzen gerissen werde, sei es vielmehr nötig zu definieren, dass die Einheit des Hauptes unter allen Umständen fest bleiben müsse; denn einzelne Glieder oder Zweige könne man wohl vom Leib und Stamm trennen, aber mit dem Leben des Hauptes oder der Wurzel höre auch sofort alles Leben der todten Glieder auf."

So entspannen sich jene heftigen Debatten der ersten Monate des Jahres 1563, die schliesslich wiederum als Ausweg nur den Notbehelf möglich erscheinen liessen, die Entscheidung über diese Frage zu vertagen. Lainez hatte sich an ihnen nicht mehr beteiligt; es war ihm weit wichtiger, im Auftrag des ersten

Legaten, des Kardinals Gonzaga, in Mantua ein neues Kollegium der Gesellschaft einzurichten; aber er erschien sofort wieder, als das Langbefürchtete erfolgte und die Forderungen des Kaisers nach einer Reformation der Kirche einschliesslich ihres Hauptes eintrafen, wie sie in der berühmten Denkschrift, dem Programm der deutschen Mittelpartei, niedergelegt waren. Schien doch die Koalition der drei Nationen erst jetzt ganz vollzogen, da für die Politiker nun erst die Hauptfragen, um derentwillen ihrer Ansicht nach allein das Konzil stattfinde, zur Verhandlung kamen. „Reformation des Papstes und der Kurie durch das Konzil", also praktische Anwendung des theoretischen Satzes, dass das Konzil über dem Papst stehe, war jetzt das Stichwort des Tages.

Freilich, in demselben Augenblicke, wo dies hervortrat, schloss sich auch die Partei der päpstlichen Ansprüche enger zusammen. Die italienischen Bischöfe waren doch nicht nur, wie die Gegner so oft verächtlich zu verstehen gaben, schmeichlerische und pfründengierige Kurialen; sie kämpften auch für die Prärogative des Papsttums wie für eine nationale Angelegenheit. Die Venetianische Signorie hatte bisher ihren Gesandten immer die Weisung erteilt, für die „Oltramontani" einzutreten; es war ihr eine Freude, dass jene so energisch die Residenzpflicht verlangten, um die sie sich selber bereits seit anderthalb Jahrhunderten eifrig bemühte. Einen Antrag des Papstes, eine kriegerische Liga mit ihm und Philipp II. gegen die Hugenotten zu schliessen, was soviel heissen sollte, als durch den Religionskrieg das Konzil überflüssig zu machen, hatte sie im Juni 1562 mit ernsten Worten abgelehnt und den Papst gewarnt: wenn er das allgemeine Konzil zum Scheitern bringe, würden sofort überall Nationalkonzilien entstehen, der Katholzismus aber und die Autorität des heiligen Stuhles darüber zu Grunde gehen. Pius hatte dem Gesandten mit einem bitteren: *„Et tu fili"* geantwortet. Kaum aber war der venetianische Gesandte von denen der anderen Mächte aufgefordert worden, mit ihnen in einer Kommission zusammenzutreten, um gemeinsam die Reformkapitel zu berathschlagen und hatte sich darüber vergewissert, dass es sich um Kirchenregiment, um Zusammensetzung des Kardinalkollegiums, um Papstwahl handele, so vollzog die Signorie eine Schwenkung ihrer Politik. Sie be-

schloss: eine solche Gefahr für ganz Italien müsse um jeden Preis abgewendet werden. Es schien ihr der Wunsch der fremden Prälaten zu sein, Italien das Papsttum zu entziehen; sie erklärten dem Papste, ihrem Gesandten den Beitritt nur mit seiner Billigung zu erlauben, nur damit er ihn, den Papst, über alle Vorgänge um so genauer unterrichte, was denn auch weiterhin geschah. Pius IV. versicherte seinerseits: Jede Aenderung der Papstwahl werde abgelehnt werden; Erhaltung der Freiheit Italiens, des Kirchenstaates und Venedigs sei auch sein Ziel. Freilich die Voraussetzung für solchen Beistand war, dass das Papsttum die sachlich notwendigen Reformen selber in die Hand nehme; aber ihre Erfüllung schien sicher. Wie Venedig aber dachten alle anderen italienischen Fürsten.

Unter diesen Umständen schrieb Lainez sein Gutachten über die Frage, ob das Konzil den Papst reformieren könne keine dogmatische Entwicklung wie jene frühere Denkschrift, sondern eine knappe dialektische Widerlegung mit Zuziehung aller für ihn sprechenden Autoritäten: Jenes Begehren ist unmöglich zu Folge des Begriffs der geistlichen Obergewalt — einen Fall nimmt er aus, seltsam genug, nachdem er noch eben die Notwendigkeit der päpstlichen Unfehlbarkeit vertreten hatte: wenn der Papst zum Ketzer werde. Aber der Ketzer, meint er, habe sich selber schon von der Kirche getrennt; das sei alsdann ein Verfahren gegen einen Aussenstehenden. — Dies Begehren kann auch nie Wirklichkeit werden, denn nur ein Legat, also ein Stellvertreter des Papstes selber, dürfte einen solchen Antrag stellen, was absurd sei. Freilich, gerade gegen diese Prärogative der Legaten kehrten sich einstweilen die Fürsten. Vor Allem: ein solcher Plan sei weder nötig noch nützlich. Ein Konzil sei viel zu wenig in dem uralten, verwickelten Brauch der römischen Kurie erfahren, um ihn auf einmal umgestalten zu können; ein Papst besitze hier ganz andere Einsicht und Ansehen. So kommt er denn zu einer Schilderung der Nachteile, und in ihr öffnet er erst die Schleusen seiner Beredtsamkeit, entwickelt er eine ganze jesuitische Geschichtsphilosophie: Jeder Abfall nicht nur, schon jedes Schwanken in der Treue gegen den heiligen Stuhl rächt sich an den Völkern, jeder Versuch, die päpstliche Autorität einzuschränken, an den Kirchenversammlungen, die sich diese

Delikte zu Schulden kommen lassen: In Griechenland hat das Schisma zur Knechtschaft, in Deutschland der religiöse Abfall auch zum Zerfall des Reiches geführt; und die Franzosen, deren Rolle auf dem Konzile war, zugleich den eifrigsten Gallikanismus und die heftigste Ketzerfeindschaft kundzugeben, weiss er aufs Empfindlichste zu kränken, indem er als einzige Ursache des elenden Zustandes des vom Bürgerkrieg zerrissenen Landes den mangelnden Gehorsam gegen den heiligen Stuhl, die Anhänglichkeit an das Basler Konzil und die pragmatische Sanktion bezeichnet.

Auch in der Debatte wurde Lainez so heftig gegen die Franzosen, dass er es nachträglich doch für gut fand, sich bei Kardinal Guise zu entschuldigen: er habe nur die Sorbonne, nicht ihn und die französische Nation bei seinen Angriffen im Auge gehabt. Allgemein nahm man jetzt an, dass er immer im Auftrage der Legaten spreche und beachtete argwöhnisch, wie sie ihn zur Abgabe seiner Stimme in die Mitte der Kirche beriefen — so wie ihn noch das Bild zeigt, das zur Erinnerung an das Konzil in Sta Maria maggiore zu Trient hängt —, und wie man bisweilen Kongregation hielt, nur um ihm Gelegenheit zum Reden zu geben. So war er denn wohl eine der wichtigsten Personen, aber in dieser Versammlung von Bischöfen empfand man es unmutig, dass er übeln Willen und allzu geringe Achtung gegen die bischöfliche Würde bezeige. Betrachtet man den Fortgang des Konzils, so kann man Sarpi kaum Unrecht geben, dass Lainez Reden ihn mehr gehindert als gefördert haben.[45])

So kam man nicht vorwärts; der Grundgedanke, von dem man bei der Neuberufung ausgegangen war: ein behutsames Stillschweigen zu bewahren, wo man sich nicht vereinigen konnte, musste wieder hervortreten. Indem Morone trotz des Argwohnes gegen seine Orthodoxie, dem selbst der immer skeptische Pasquino einen scherzhaften Ausdruck lieh, jetzt mit der Leitung betraut wurde, wandte sich Pius an den Mann, der diese Aufgabe allein zu lösen vermochte. Paolo Sarpi hat es zuerst als Vermutung ausgesprochen, dass der kluge Kardinal den Kaiser in Innsbruck von der Unmöglichkeit, mit dem Konzil eine Reformation durchzuführen, überzeugt, mit ihm eine friedliche und nicht auffällige Beendigung der stürmischen Kirchen-

versammlung verabredet habe; alsdann hat Ranke auf Grundlage der eigenen Relation Morone's diesen Gesichtspunkt weiter ausgeführt. Die diplomatischen Verhandlungen mit dem Kaiser und in ihrem Gefolge mit den anderen Fürsten haben seitdem als die eigentlich wichtigen, die Debatten der versammelten Väter selber nur als die sekundären Erscheinungen des Tridentiner Konzils gegolten. Eben darin, dass die Autoritäten der Kirche selbst diesen Weg der Verhandlung einschlugen, liegt für Ranke die welthistorische Bedeutug Pius' IV. Allerdings mag man sich erinnern, dass die diplomatischen Verhandlungen auf den Konzilien des letzten Jahrhunderts durchweg eine gleiche Rolle gespielt hatten, aber gewiss nirgends, selbst nicht in Konstanz, haben sie so zum Ziele geführt. Immerhin waren aber durch sie nur einzelne Widerstände beseitigt, und gerade diejenigen, welche von Ferdinand ausgingen, waren nicht die gefährlichsten.

Andere Umstände scheinen mir mindestens von gleicher Wichtigkeit. Vor Allem die veränderte Stellung der Franzosen. Immer wenn sie am lautesten forderten, hatten sie darauf hingewiesen, dass sich Frankreich für die Kirche opfere und daher auf die Erfüllung seiner Wünsche ein Anrecht habe. „Mit drei Worten könne der König alle Unruhen niederschlagen und in seinem Reiche friedlich herrschen; nur weil er das Fundament des gleichmässigen katholischen Bekenntnisses, auf das Frankreich gebaut sei, nicht aufgeben wolle, spreche er sie nicht" hatte der Kanzler Ferrier vor dem Konzil gesagt. In den letzten Debatten war Guise einmal aufgebraust und hatte die Worte in die Versammlung geworfen: „Man werde es noch dahin bringen, dass Frankreich sich dem Gehorsam des römischen Stuhles entziehe und mit ihm der Rest der Christenheit" Er allein durfte sich solche Reden erlauben; denn eine Zeit lang übte kein anderer eine Autorität wie er, in dem die gesamten französischen Mitglieder ihr Parteihaupt sahen. Schon fiel auf sein Haus die Glorie der Vorkämpfer, ja soeben nach der Ermordung von Franz Guise, der Märtyrer des Glaubens. So war denn die Bestürzung gross, als ungeachtet aller Siegesnachrichten, die man in Trient festlich begangen hatte, nun doch plötzlich der Waffenstillstand mit den Hugenotten geschlossen wurde. Nur die klugen Venetianer hatten Pius IV.

bereits darauf vorbereitet. Mit einem bitteren Ausfall gegen Rom rechtfertigte zwar noch Kardinal Guise dies Vorgehen der Krone; aber er selber sah sich von jetzt an genötigt, sich unbedingt an Rom anzulehnen, die Liga, welche Pius schon ein Jahr zuvor geplant hatte, womöglich zu schliessen. Er hat sich in diesen letzten Sessionen des Konzils ebenso eifrig an der Förderung seiner Arbeiten beteiligt, wie er ihr vorher Schwierigkeiten bereitet hatte[46]; er hat schliesslich die Akklamation verfasst, mit der die Sitzungen geschlossen wurden, in der das allgemeine Bistum des Papstes anerkannt wurde.

Auch weiterhin hat es sich für Lainez darum gehandelt, soviel wie möglich von der Omnipotenz des Papsttums festzustellen. Von Neuem erhoben sich die Debatten, als man nach Morone's Rückkehr aus Innsbruck über die Missbräuche im Sakrament der Priesterweihe handelte. Nicht nur dass über Dispense und willkürliche Ernennungen von Rom her viel zu klagen war, es stellte sich hierbei überhaupt eine ziemlich regellose Zersplitterung der Ansichten heraus. Es gab noch entschiedene Anhänger des Gebrauchs der Bischofs- und Priesterwahl durch die Gemeinde, während es andere als notwendigen Fortschritt erklärten, dass die Wahl von der vielköpfigen Masse auf wenige, namentlich auf Kleriker, übergegangen sei. Die grösste Zahl von Anhängern dürfte damals doch die Ernennung durch die Fürsten gezählt haben; die Gegner bezeichneten sie wohl als Missbrauch, den Vorwurf der Simonie hat damals keiner zu erheben gewagt. Nur dass Frauen, die doch in der Kirche zu schweigen hätten, demungeachtet als Fürstinnnen Bischöfe ernennen dürften, wollte Guise, der selber unter dem salischen Gesetz lebte, als ungehörig bezeichnen.

Lainez liess es sich nicht entgehen, auch hier seine Lanze für das Papsttum zu brechen. Scharf kritisierte er diejenigen, welche wieder mit dem Argument der göttlichen Verordnung kamen, überhaupt alle, die einen Normalzustand behaupteten. „Das Verlangen nach der Erneuerung der alten Kirche geht aus dem Antrieb des Teufels hervor“ rief der Streiter gegen die Evangelischen diesmal den Katholiken zu. Sonst kehrte er wieder einmal die freisinnige Seite heraus, spottete über den Aberglauben, überall göttliche Anordnungen finden zu wollen. Alle Arten der Wahl kommen, so meint er, jedenfalls

darin überein, dass sie allein nach den Umständen von Zeit, Ort, Personen behandelt werden müssen; jede hat ihre Vorteile, jede kann durch die Hand der Ausübenden verdorben werden. Doch giebt er zu verstehen: Besser sei freilich die Wahl durch Kleriker, da diese unmittelbarer dem Einfluss Gottes unterliegen, und am besten würde eine gleichmässige Ernennung durch den Papst sein; freilich — setzte er rasch hinzu, denn diesen Gedanken nachzudenken würde dem Konzil wohl geschwindelt haben — an sich die beste, wenn sie geordnet wäre, und darum die schlechteste, wenn sie ungeordnet ist. Vor Allem kam es ihm darauf an gegen die Franzosen und Spanier die Exemtionen und Dispense zu verteidigen. „Nur das göttliche Gesetz, ruft er aus, schreibt das Allgemeine, die kirchlichen das Besondere, blosse Stützen zur Aufrechterhaltung der göttlichen Gebote, vor. Sie dulden Veränderungen, darum muss in der Kirche ein Fürst sein, d. h. der Papst, der dispensiert, wenn es Not thut." Hiermit erregte er, wie man denken kann, viel Anstoss; eine andere Anregung fiel auf einen dankbaren Boden. Er formulierte jene Forderung von Anstalten zur Erziehung des Klerus, die mit seltener Einstimmigkeit begrüsst und zur Bestimmung erhoben wurde.

So gelangte man endlich in der Mitte des Juni 1563 zu der sechsmal verschobenen Session, welche jene viel erörterten Kanones fixieren sollte. Das Resultat stand jetzt bereits fest: Das Dekret über die Residenz wurde unter Weglassung des „jure divino" angenommen, der Kanon über die Bischofswürde schliesslich in einer Fassung, die der ältesten nahe stand, nur eine Wendung gegen die Protestanten enthielt und vom Ursprung der Jurisdiktion schwieg. Noch bemühte sich Lainez durch eine Denkschrift zu verhindern, dass erklärt werde „die Hierarchie sei von Christus eingesetzt." Das Wort war ihm überhaupt bedenklich, denn aus seiner Etymologie und dem Sprachgebrauch der Kirchenväter glaubte er zu entnehmen, dass in ihm eine Herrschaft, eine Rechtsprechung über die Untergebenen liege. So veranlasste er denn wenigstens, dass „die göttliche Ordnung" — nach seiner Auslegung das harmloseste aller Worte — an die Stelle Christi trat. Die Einsetzung durch Christus blieb Petrus und seinem Nachfolger vorbehalten. Nochmals opponierten die Spanier und gaben sich schliesslich nur in der Hoffnung einer zukünftigen Erklärung zufrieden; aber auch unter

ihnen waren jetzt viele, die insgeheim die Anlehnung an Rom, um einen Rückhalt gegen den katholischen König zu haben, suchten.

Bei den Debatten, welche den Rest des Konzils ausfüllten und praktische Reformen im Auge hatten, kamen den Jesuiten ihre in allen Ländern gesammelten Erfahrungen zu Gute. Wenn bei den Vorschriften über die Kirchenzucht, die Reformen Giberti's in Verona zu Grunde gelegt wurden, so war nur ein kirchenrechtliches Thema einer Neuordnung, die doch nur der Abschluss einer langen Entwicklung war, bedürftig: die kanonische Gesetzgebung über die Ehe. Auch hier hat Salmeron den Ausschlag gegeben; er setzte dem Konzil höchst eindringlich auseinander, dass bei der Unbestimmtheit der Begriffe Verlöbnis und Trauung, und durch die Anerkennung der geheimen, ohne Zustimmung der Eltern geschlossenen Ehen, fortwährend Uebelstände erwüchsen.[47]) Eigentliche Gegensätze waren aber in diesen letzten Sessionen, die sich eben so rasch wie ergebnisreich abwickelten, nicht mehr auszugleichen.

Dass das Verdienst, der katholischen Kirche zu diesem ruhigen Ausgang des Konzils verholfen zu haben, in erster Linie Morone gebühre, ist nie bezweifelt worden. „Die göttliche Güte hat ihn uns gesendet. Der Ausgang hat gelehrt, dass kein klügerer, bedeutenderer, geschäftsgewandterer Mann erdacht werden konnte", schreibt der Kardinal Paleotto. Neben ihm, dem Mann mit dem Instinkt des Erreichbaren, wird man aber Lainez, den Mann der Postulate, doch wohl den Hauptanteil an dem Gange des Tridentinum von seinem Anfang bis zu seinem Abschluss zuschreiben. Mochte er im Einzelnen mit dem Erreichten nicht zufrieden sein, er hatte keine Position zu räumen brauchen. Nicht nur für die Kirche war mit dem Tridentinum ein fester dogmatischer Boden gegeben, auch die Gesellschaft Jesu hatte die Richtung für die Fortbildung des Dogmas und der Kirchenpolitik erhalten, an die sie nun mit einer beispiellosen Rührigkeit ging. Man wird in diesen Tridentiner Gelegenheitsschriften und Reden ihres Generals die Mehrzahl der Behauptungen und Beweise angedeutet vorfinden, die fortan mit spitzer Dialektik und breiter Polemik von den Schülern entwickelt wurden. Hier waren die Normen der Gegenreformation festgestellt worden; es galt nun den Katholicismus der einzelnen Länder ihnen gemäss umzugestalten.

— — — —

Zweites Capitel.

Die Gesellschaft Jesu in den romanischen Ländern und den Missionen.

Wie in Rom so war auch im übrigen Italien die Gesellschaft Jesu bald zu Hause. Venedig war hier ihr Ausgangspunkt gewesen, und nie gab Ignatius eine einmal angefangene Thätigkeit auf. Er blieb im Briefwechsel mit seinen dortigen Freunden; er schickte das freisprechende Breve und die Bestätigungsbulle zuerst hierher. Auch genoss er noch von seinem eigenen Aufenthalte in Venedig her das Interesse des Rates; und dieser war die erste italienische Behörde, die den Papst um Jesuiten zur Predigt bat. Hier zumal wirkte in den ersten Jahren der Gesellschaft Lainez, wenn auch mit grossen Unterbrechungen. In der modernsten Kirche der Stadt, jenem herrlichen Bau von San Salvatore am Rialto, mit dem in eben jenen Jahren die Baukunst der Hochrenaissance in Venedig erst ihren Einzug gehalten hatte, schlug dieser moderne Prediger seinen Sitz auf. Noch passte er sich dem Bedürfnis seiner Hörer, die keine Bussmahnungen und Gemütserschütterungen, sondern eine Erläuterung der Grundquellen der Religion begehrten, auch darin an, dass er, entgegen dem eigentlichen Grundsatz der Gesellschaft, eine fortlaufende dogmatische Erörterung des schwierigsten Buches der Bibel, des Evangelium Johannis, auf die Kanzel brachte. Dreimal wöchentlich versammelte er zu seinen Füssen mehr als 1000 Zuhörer, die ganze höhere Gesellschaft Venedigs, Legaten, Bischöfe, Nobili. Am Sonntag aber wandte er sich an das niedere Volk und die Kinder, und hielt draussen an der Trinità, wo sein Freund Lipomano Abt war,

Christenlehre mit ihnen ab. Zugleich wusste er eine und die andere bedeutendere Persönlichkeit für die Exercitien zu 'gewinnen. (1542). Seine Beliebtheit in der Stadt, deren religiöse Interessen lebhafter waren als die irgend einer anderen Italiens, war allgemein; die Bahn für eine dauernde Wirksamkeit des Ordens schien geöffnet.

Dennoch musste es vom ersten Augenblick an fraglich erscheinen, ob in diesem eigenartigen, in sich geschlossenen Staatswesen noch ein Platz sein werde für diesen Orden, der auf Grundsätzen beruhe, die mit denen Venedigs nahezu unvereinbar waren. Allzu sehr hat man bei uns über der Betrachtung der Staatsweisheit, der diplomatischen Virtuosität, der Handelsgrösse und der Kunstblüte Venedigs die religiöse Seite dieses Gemeinwesens ausser Acht gelassen; und doch sollte man bei näherer Betrachtung meinen, dass sie in dem bunten Gewebe dieses Volkslebens einen durchgehenden Faden darstellt, mit dem alle anderen aufs Engste verknüpft sind. Welche Bedeutung Venedig für alle Phasen der religiösen Regeneration gehabt hat, das haben wir bereits an Contarini und Cortese, an Giberti, Caraffa und Miani, an Galateo und Bruccioli gesehen; hier geziemt es uns noch, die Beziehungen nicht des Einzelnen sondern des Staatswesens selber zur katholischen Religion in Kurzem anzudeuten. Zieht doch im weiteren Verlaufe der Gegenreformation das Verhältnis Venedigs zur Kurie und ihren bedingungslosen Vertretern, den Jesuiten, überwiegend das Interesse auf sich, das die anderen italienischen Staaten völlig einbüssen.

In seinen Erlassen wie in seinen Verhandlungen mit den Päpsten hat der venetianische Senat immer gern betont: dieser Staat beruht ganz auf der Grundlage der Religion. Am Eingang der Prachtgemächer des Dogenpallastes, die als Sitzungssäle der einzelnen Behörden dienten, hat Tizian diesem Gedanken den erhabensten symbolischen Ausdruck gegeben: „Venedig huldigt dem Glauben.“ Mochten in den anderen Gemächern sich die Maler in allen erdenklichen heidnisch-mythologischen Allegorien erschöpfen, um die Herrschaft und Grösse der Venetia auszudrücken, hierher in den Anfang gehörte die selbstverständliche, jedem geläufige Erklärung dessen, was Venedigs Fundament sei. Die Päpste selber respektierten diesen Anspruch und

führten ihn gern im Munde; Caraffa hatte sich diese Anschauung ganz zu eigen gemacht, Pius IV. wiederholte sie; sie gilt als unwidersprochener Grundsatz. Dieser halbgeistliche Charakter des venetianischen Staates spricht sich nun vor Allem darin aus, dass Venedig einen überirdischen Herrn hat, einen eigentlichen Gebieter, dessen Stellvertreter allein der Doge ist. San Marco ist nicht ein blosser Schutzheiliger und Fürsprecher, wie ihn sich jede italienische Stadt im Himmel sichert; er ist der Herr von Venedig Denn um sein Heiligtum hat sich erst die zerstreute und unter sich zwieträchtige Lagunenbevölkerung zu einer Stadt gesammelt; ihm zur Seite hat sich die weltliche Herrschaft mit ihrem Pallaste angesiedelt, und ist unter seinem Schutze sicher geworden. Wo nur die venetianische Herrschaft hingekommen ist, da richtete sie als ihr Symbol den Markuslöwen auf, wo ihre Galeeren mit den Ungläubigen zusammenstossen, da erhebt sich das Feldgeschrei: San Marco. Die Kirche, die sich über den Gebeinen des Evangelisten erhebt, ein riesiger Reliquienschrein von Marmor und Gold, ist nicht der Sitz des Patriarchen, nicht die Pfarre eines Stadtquartiers; sie ist das Hausheiligtum der Bürgerschaft, das Sinnbild und der Mittelpunkt des Staates. Darum schmückt es dieser. so reich er kann, und häuft in ihm Reliquien über Reliquien, eine ganze himmlische Begleitschaft für seinen Herrn, auf. Um San Marco zu zieren, seine Priester zu erhalten, müssen alle Bischöfe und Geistlichen des venetianischen Gebietes beitragen. Ich finde einen Beschluss der Pregadi von 1550, der dies einschärft,[1]) denn der Gottesdienst in San Marco, heisst es hier, müsse mit dem höchsten Fleiss und Ausdauer das ganze Jahr begangen werden; der grösste Teil des Adels besuche ihn täglich, alle höchsten Feste und Feierlichkeiten, zu denen der Doge mit den Gesandten der Fürsten und mit den Senatoren gehe, müssten hier vollzogen werden; darum dürfe auch das Haupt dieser Kirche nach dem Gesetze nur einer ihrer Nobili sein; und darum trage dieses durch päpstliche Verleihung die Mitra, den Stab und alle Zeichen der bischöflichen Würde.

Aber auch der Doge selbst, dessen Tracht schon an die priesterliche erinnert, ist mit einem halb geistlichen Charakter ausgestattet; der Rest seiner Thätigkeit, die ihm noch das 16. Jahrhundert gelassen hat, besteht namentlich in der Uebung

jener religiösen Staatssymbole, die in Venedig so wichtig erscheinen wie in irgend einem antiken Staat: der grossen Prozessionen auf dem Platz und über den Rialto, der Ausfahrt über den Lido hinaus, der Begehung der zahlreichen Feste. In der Ausgleichung von Familienfeindschaften, in der Fürsorge und Aufsicht über Klöster und Bruderschaften besteht ein grosser Teil seiner realen Thätigkeit. Halbgeistliche Beamte giebt es noch neben dem Dogen in Fülle; die Prokuratoren von San Marco, deren Verwaltungsthätigkeit fast die ausgedehnteste im Staate ist, sind im Grunde nichts anderes als die Pfleger einer geistlichen Bruderschaft. Aber auch der Senat selber nimmt bisweilen eine Art geistlichen Charakters für sich in Anspruch und beruft sich auf ihn, wenn ihm der Papst selbst seine Eingriffe in die Gebiete des kirchlichen Lebens vorwirft. So lässt er Julius III. auf Beschwerden über solche Uebergriffe antworten: „Er stelle sich bei seinen Beratungen immer Gott zuvor vor Augen; und mit dem Lichte, welches ihm alsdann die göttliche Majestät verleihe, suche er seine Entscheidungen zu treffen, bei denen sich dann die, welche die falsche Meinung gehabt, notwendig beruhigen müssten. Uebrigens nehme er stets dabei die nötige Rücksicht auf den heiligen Stuhl." [2]) Der Papst liess diese eigentümliche Theorie, wonach die erlauchte Versammlung in geistlichen und weltlichen Dingen nach göttlicher Eingebung handelte, ungerügt dahingehen. Eben hatte er in einer Allokution die dauernde und notwendige Interessengemeinschaft der Republik und des römischen Stuhles gepriesen. Das war keine blosse Phrase sondern eine durchgehende Ueberzeugung. Die ganze offizielle Geschichtschreibung Venedigs, die phantastische Geschichtslegende, die sie über das Mittelalter gesponnen, predigte diesen Satz. Venedig erschien hier als der siegreiche Vorkämpfer des Papsttums und zugleich als der glückliche Vermittler mit dem Kaisertum des Ostens wie des Westens.

Aber auch die echte historische Tradition war wach geblieben, dass ohne Venedigs Hilfe die Kreuzzüge oder wenigstens die Dauer der christlichen Reiche im Orient nicht möglich gewesen war; und dies war keine tote Erinnerung; denn mehr wie je waren alle Staaten, selbst mehr als billig, überzeugt, dass ein erfolgreicher Türkenkrieg ohne Venedigs Hilfe un-

möglich sei. Hier aber war die Republik in einer schwierigen Lage, die als solche von Jedermann, namentlich auch vom Papste anerkannt wurde. Sie war der Erbfeind der Türken und wurde von diesen selber so betrachtet, aber in den Zeiten des Waffenstillstandes oder Friedens durfte sie am Wenigsten den mächtigen Gegner reizen. Man konnte sich hier nicht den anderwärts unschädlichen Luxus erlauben, gegen den Türken zu deklamieren und manchmal einen Ablass auszuschreiben, der hinterher doch nicht zum Kampf gegen den Glaubensfeind verwendet wurde. Der immer wiederholte Grundsatz der Venetianer war: vom Türkenkriege dürfe man nicht einmal reden bis zu dem Augenblicke, da man so gerüstet sei, dass man auch des Sieges versichert sein könne. So bestand denn ihre Politik aus einzelnen heroischen Anstrengungen und aus langen Pausen überängstlichen Zagens und Sich-Demütigens; und trotzdem widersprach Niemand ihren emphatischen Erklärungen, dass Venedig allein die Vormauer der Christenheit sei. Durch ihr Zaudern hatten sie ihren Teil der Schuld am Falle von Konstantinopel auf sich geladen, aber doch durch den mannhaften Tod vieler ihrer Bürger sie gemildert. Wie lange liessen sie sich nicht bitten, ehe sie zum Kongress von Mantua, durch den Pius II. einen europäischen Kreuzzug entzünden wollte, kamen. Der Senat nahm selber zu Protokoll: „Dass manche sagen, wir schätzten den Türken mehr als die Christen, und andere murren, wir kümmerten uns nur um Gewinn und machten uns nichts aus Glauben und Religion.“[3]) Als sie dann erschienen, waren sie aber die einzigen, welche brauchbare Vorschläge machten.

Jetzt im 16. Jahrhundert hatte der Senat den Grundsatz aufgestellt, dass in keinem Vertrage, keinem Friedenschlusse, bei dem sie beteiligt wären, auch nur der Name der Türken genannt sein dürfe, um ihnen nicht Misstrauen zu erwecken. Contarini selber kam einst in Ungelegenheiten, als er nicht streng genug hierauf geachtet hatte. Ja der Rat der Zehn beschloss sogar i. J. 1531 jeden Priester verhaften zu lassen, der so verwegen sei, auf der Kanzel etwas wider die Türken zu sagen.[4]) Kam es dann doch zum Kriege, so verstand es sich von selber, dass der Papst die verfügbaren Ablassgelder zum Teil Venedig überwies — wie sich denn die Signorie auch nie veranlasst sah, ihrerseits solche Gelder nach Rom

abzuliefern; denn wozu sollte man sich diesen Umweg machen? — und dass er seine eigenen Galeeren unter ihren Oberbefehl stellte." [5]) So ist es auch in der Schlacht von Lepanto geschehen. War dann aber der Friede geschlossen, so kehrte man im Augenblick zu der anderen Rolle zurück. Selbst die Zusage, die man Paul III. gemacht, Vicenza zum Ort des Konzils herzugeben, ward sofort zurückgenommen, als man Frieden mit der Türkei schloss, weil der türkische Kaiser auch sie missverstehen könne.[6])

So behutsam und bedächtig verfuhren die Venetianer nun auch in den Fragen der inneren Religionsverfassung und liessen sich eben so ungern von Aussenstehenden in sie hineinreden. Sie pochten offiziell auf ihre Rechtgläubigkeit: Venedig sei die einzige Stadt, die nie im Glauben gewankt habe; und wenigstens die griechischen Schismatiker drängte man, nachdem man selber den Bruch mit Byzanz vollzogen, rücksichtslos genug in den dalmatinischen Besitzungen zurück; denn auf sie war auch kein politischer Verlass. Aber weil der Grundsatz feststand, so glaubte man sich im Verkehr mit Ungläubigen und Ketzern, ja selbst in ihrer Duldung, mehr als andere gehen lassen zu können. Die Ansicht von der Toleranz der venetianischen Signorie gegen das Luthertum hat allerdings in jüngster Zeit beträchtliche Einschränkungen erfahren; man hat die Verfolgungen, welche die entschiedenen Bekenner erlitten, genau beschrieben, und die langen Listen derer, die im venetianischen Gebiet von der Inquisition bestraft wurden, veröffentlicht.[7]) Doch selbst aus diesen Untersuchungen scheint hervorzugehen, dass das Verfahren im venetianischen Staat viel milder war als sonst in Italien, obwohl der Schlusserfolg, die völlige Zurückdrängung der neuen Meinungen, derselbe war. Die deutschen Fremden, die die Privilegien des Fondaco dei Tedeschi genossen, durfte man auch in ihrer Religionsübung nicht belästigen; und in diesem Punkte liess die Venetianer ihr Handelsinteresse allen Zumutungen widerstehen. Nicht anders war es mit der Universität Padua bestellt; ihr wollte die Republik den internationalen Charakter bewahren, und wusste ihn glücklich vor allen scharfen Religionsedikten der Päpste in Sicherheit zu bringen.[8]) Selbst einem Pius V,

gegenüber hat sie einen deutschen Protestanten als erwählten Rektor gehalten.

Anders war freilich das Verhalten der Republik gegen die eigenen Unterthanen. Hier war sie nicht gesonnen, etwas von der Forderung der Glaubenseinheit nachzulassen; aber die Nachforschung war lange Zeit lässig, die Bestrafung, nach der Weise von Aristokratien, die nur in der Verfolgung von Staatsverbrechen grausam sind, mild. Die Inquisition hat in Venedig weniger Blut als irgend anderwärts vergossen. Als Caraffa unablässig drängte, war sie nach seiner eigenen Angabe fast in Vergessenheit geraten. Auf seine Veranlassung hat der Staat jene einzelnen Verhaftungen vorgenommen; mit halbem Herzen, durch Rücksichten gedrängt; gerade in dem hervorragendsten Falle, dem Galateo's, finde ich einen Beschluss des Rates der Zehn, der sich doch gewiss von Sentimentalität frei hielt, der voll Mitleid für den armen Frate Verwendung beim Papst einlegt. So bleiben denn auch die Päpste dauernd mit der Duldsamkeit der Venetianer äusserst unzufrieden. Julius III. warf ihnen geradezu vor: Sie kümmerten sich gar nicht um Ketzer und Lutheraner. Dem gegenüber beriefen sie sich auf die kürzlich getroffene Einrichtung der Staatsinquisition, deren drei Beisitzer stets im Einverständnis mit der kirchlichen Inquisition handelten, und der Papst zog nach seiner Gewohnheit die starken Worte, die er im Anfang gesprochen, zurück;[9]) aber Paul IV. und Pius V. wiederholen sie noch ganz in gleicher Weise.

Die Hauptsache war, dass hier wie in Spanien die Inquisition Staatsanstalt war, und daneben die blos kirchliche Inquisition in den Schatten trat. Nur dass hier, zum Unterschied von Spanien, die Verwaltung auch in der Hand von Laien lag, die dieses unkontrolierbare Machtmittel weit mehr zu politischen als zu religiösen Zwecken verwendeten. Die Folge war, dass trotz jener zahlreichen, aber wenig empfindlichen Bestrafungen bis zum Ende des Jahrhunderts das venetianische Gebiet Lutheraner und Wiedertäufer in Menge aufwies, und alle Bücherkonfiskationen nichts gefruchtet hatten. Man braucht nur die Jahresberichte der Jesuiten, die immer den Status quo der Gegenreformation aufnehmen, aus diesen Provinzen mit denen aus andern Teilen Italiens vergleichen, um sich von

lem Unterschiede zu überzeugen. Nur wo es sich um eine freundnachbarliche Gefälligkeit handelte, mit der man sich dem Papst auf Unkosten irgend eines fremden Ketzers verpflichten konnte, war man gern bereit. So hat Venedig unbedenklich die Schuld an Giordano Bruno's Katastrophe auf sich geladen; so hat es bei Pius V., als sich dieser darüber beschwerte, dass Scharen der Ketzerei Verdächtiger, die vor diesem heiligen Schreckensregiment sich aus dem Kirchenstaat flüchteten, im venetianischen Gebiete Aufnahme fänden, selber den Antrag gestellt, einen Auslieferungsvertrag aller italienischen Staaten zu Stande zu bringen,[10]) und so hat es demselben Papst dankend die zahlreichen Verurteilten als Galeerensklaven abgenommen, mit dem Versprechen sie gut zu nähren und im Uebrigen so zu halten, wie der heilige Vater es anordne.[11])

Hingegen war der venetianische Staat nie der Meinung, die Verfolgung auch auf jene Katholiken auszudehnen, die der römischen Inquisition am verhasstesten waren, weil sie einzelne Lehren des Protestantismus für die katholische Kirche fruchtbar machen wollten. Priuli, den nächsten Freund Poles, der längst zum Bischof von Brescia designiert war, beschloss der Senat gegen Paul IV. zu halten, „denn Verdacht sei kein Grund, um zugestandene Gnaden rückgängig zu machen.[12]) Wir sahen schon, wie entschieden man für den Patriarchen Grimani eintrat. Als sich Pius V., dem Rücksichten in Glaubenssachen zu nehmen eine Versündigung gegen den heiligen Geist war, über die Zulassung Grimanis durch das Konzil hinwegsetzte, erregte das den Senat aufs Heftigste. Er liess dem Papste vorhalten: Vor 8 Jahren habe er sich als Inquisitor in seinen eigenhändigen Briefen an Grimani ganz anders ausgesprochen und öfters seine Unschuld anerkannt". Als Pius mit dem Gegenvorwurf antwortete, der venetianische Gesandte habe die Väter des Konzils beredet, erwiederten sie mit einem Protest gegen diese Unterstellung, die ihre katholische Ehre angreife und gaben dem Papst zu bedenken: „dass er der Religion schweren Schaden zufüge, wenn er in der Welt diesem Verdacht Eingang verschaffe, dass im Konzil irgend etwas aus Gefälligkeit und auf Einflüstern eines beliebigen Privatmannes oder Fürsten geschehen sei."[13]) Nach langen Bemühungen musste man auf die Anerkennung der Kardinalswürde Grimanis zwar verzichten, aber

als Patriarch blieb er der Vertrauensmann der Behörden; in allen wichtigen kirchlichen Angelegenheiten wurde er vom Rat der Zehn gehört, und der kluge Staatssekretär Gregors XIII., der Kardinal von Como, gab noch 1576 dem nach Venedig bestimmten Legaten den Rat, sich im Verkehr mit dem Patriarchen zwar vorsichtig zurückzuhalten, um so mehr aber sich in allgemeinen Lobsprüchen desselben zu ergehen.[14])

Als Paul IV. sich über die Lauheit Venedigs in Verfolgung der Ketzer beschwerte, hatte ihm der Senat mit einer kräftigen Vorstellung geantwortet: „Wenn die Welt in Sachen der Religion in Verwirrung sei, und wenn in ihren eigenen Gebieten viele verkehrte Meinungen aufkämen, so liege dies eben nur an dem Mangel an Bischöfen und an ihrer beständigen Abwesenheit; ehe dies nicht abgestellt sei, würden die Unordnungen immer noch wachsen. Staatsrücksichten, wie sie jeder Staat nehme, bestimmten sie aber ausserdem, nur ihre Nobili zu jenen Plätzen zu befördern."[15]) In ähnlicher Weise haben sie sich während des ganzen fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts in allen grösseren Schriftstücken, die sie nach Rom sandten, ausgesprochen. Mit jener Stetigkeit und Zähigkeit, die nur Aristokratieen eigen ist, weil hier allein eine unsterbliche Persönlichkeit regiert, sind sie dem Programm nachgefolgt, das in diesen Worten liegt: Aus Staatsrücksichten sollen die Bischöfe Mitglieder ihres Adels sein, in der strengen Zucht und Selbstzügelung gehalten, wie sie der herrschende Stand sich auferlegt hatte; sie sollen an Ort und Stelle ihres Amtes walten, und dabei wird der Staat mit seiner Allgewalt über die Unterthanen sie unterstützen. Nicht eine Staatskirche wie in Spanien, noch weniger eine unabhängige und übermütige Nationalkirche, wie sie dem französischen Klerus vorschwebte, sondern eine bedingungslos patriotische Kirche, die mit dem Staat im engsten Einvernehmen handelt, das ist das venetianische Ideal. Thatsächlich aber war auch dieses nicht anders als auf dem Wege einer beständigen Staatsaufsicht zu erreichen. Da die Machtmittel den Absichten jedoch nicht entsprachen, so mussten sie durch die Stetigkeit des Bestrebens ergänzt werden.

Dabei galt es zunächst, das ganze venetianische Gebiet womöglich zu einer kirchlichen Einheit zu machen. Nicht umsonst wollte Venedig, allein unter allen abendländischen Nationen,

über ein Patriarchat zu verfügen haben. Aber die Besitzungen auf der terra ferma waren stückweise zusammengekommen und nach ihrer kirchlichen Zugehörigkeit durcheinander gewürfelt. Die venetianische Signorie liess es sich keine Mühe verdriessen, diese Abhängigkeitsverhältnisse ihrer Geistlichkeit zu lösen;[16]) jede Jurisdiktion eines auswärtigen Prälaten war ihr ein Aergernis. Aber so leicht Zusammenlegung und Neuformierung von Diözesen stets nach grossen Umwälzungen gewesen ist, so unübersteigliche Hindernisse haben sie in ruhigen Zeiten bereitet. Das Wichtigere blieb doch, in alle wichtigen Prälaturen geborene Venetianer zu bringen. Hierbei konnte es nun der venetianische Staat nie verschmerzen, dass ihm Rechte geschmälert waren, die er einst besessen. Die Liga von Cambray hatte ihm nicht nur den Verlust Ravennas und Cervias an die Kirche sondern auch eine Einschränkung der Ernennung zu den wichtigsten Bistümern gebracht. So war es denn das Ziel der ganzen venetianischen Kirchenpolitik, dieses schmerzlich vermisste Recht zu gewinnen. Immer wieder mussten die Gesandten den Päpsten die Vorteile vorstellen, die auch für den römischen Stuhl ein Verzicht auf jenes Recht haben werde; sie erklären, auf eine solche Bewilligung einen Anspruch zu haben so gut wie andre Fürsten, die ein Konkordat erhalten; sie empfinden es als eine Unbill, dass sie die Rechte ihrer Vorfahren entbehren sollen, und wenigstens das uralte Recht, die Bistümer der Laguneninseln selber zu besetzen, wollen sie nicht aufgeben. Jeder anderen Verhandlung mit dem Papst müsse diese stets vorangehen; die venetianischen Kardinäle müssten für das Interesse ihrer Heimat eintreten, beschloss man i. J. 1534.[17]) Aber mit allen ihren Vorstellungen drangen sie nicht weiter durch, als dass man ihnen den Grundsatz zugab: dass sie wissen müssten, welche Persönlichkeit zu den wichtigsten Posten ernannt werde und ob sie ihrem Staate zuträglich sei. Julius III. hatte ihnen wenigstens für diese eine jedesmalige Vereinbarung zugesagt.

So musste denn die Politik aushelfen; mit rechtzeitiger Bestellung von Coadjutoren, mit Verzichtleistungen zu Gunsten Dritter und nicht zuletzt mit Gefälligkeiten gegen den Papst und die Nepoten wusste man doch schliesslich meistens die gewünschten Persönlichkeiten in die richtigen Stellen zu bringen. Der

Grundsatz, zu jedem wichtigen kirchlichen Posten nur venetianische Nobili zu befördern, blieb im Allgemeinen gewahrt; es sind wenige bestimmte Familien, deren Namen immer wiederkehren, die Grimani, Pisani, Lipomani, Contarini, Quirini, Cornaro und einige andere. Gerade die grössten Bistümer und Abteien wurden völlig als Familienpfründen betrachtet; der Gebrauch war anerkannt, dass der Inhaber sich bei Lebzeiten einen Verwandten als Nachfolger designierte. So ist selbst das Patriarchat fast das ganze Jahrhundert hindurch in den Händen der Grimani. Bisweilen wenn ein bedeutendes Bistum frei zu werden drohte, rief der Staat schleunigst einen solchen Verwandten von einem Gesandtschaftsposten ab, um den Bischofsstuhl einzunehmen. Es sind das nicht selten Laien, hatte doch Contarinis Erhebung das glänzendste Beispiel gegeben, dass ein venetianischer Nobile sich auch in den Geschäften der Republik zum Amte eines Kardinals vorbereiten könne.

Unnachsichtlich forderte der Staat von seinen Bischöfen und Prälaten die Residenz. Als in der Renaissancezeit das Unwesen der Kommendenerteilung immer mehr um sich griff, bekämpfte er es auf Schritt und Tritt. Der Gesandtschaft, die Pius II. zu seiner Wahl beglückwünschen sollte, gab die Signorie den Auftrag mit, ihm zugleich vorzustellen[16]: „Seit einiger Zeit würden Bistümer, Abteien und andere ansehnliche Pfründen zur Kommende verliehen und grossenteils geradezu verpachtet; seitdem gebe die Erfahrung an die Hand, dass Kirchen und Gebäude verfielen, der Gottesdienst abnehme, die kirchlichen Aemter aufhörten, der Kirchenschmuck zerstreut werde, die Ehrfurcht des Volkes sich vermindere, alles zum Ruin sich neige. Das geschehe zu grossem Aergernis, Murren und Missfallen des Volkes, und folgerichtig verfalle auch Glauben und Religion.“ Sie wünscht deshalb eine ausdrückliche päpstliche Bulle, die für die venetianischen Gebiete die Residenz als kanonische Vorschrift verfüge; sie versprach dem Papste, wenn er es wünsche, sie auch geheim zu halten. Sie begehren nur für sich ein zulängliches Machtmittel gegen ihre pflichtvergessene Geistlichkeit. Einen gleichen Antrag hatte Venedig auch schon bei Calixtus III. gestellt; es wiederholte ihn bei jeder passenden Gelegenheit. Aber gerade Pius II. mutete ihnen zu, selbst Padua zu einer blossen Pfründe werden zu lassen, „das zweite

Venedig, den Augapfel des Staates", wie der Senat entrüstet bemerkte. Und so ging es auch weiterhin; der Wunsch der höheren Geistlichkeit mühelose Einkünfte zu häufen, die Gewissenlosigkeit in Rom und schliesslich auch die Gleichgiltigkeit des Volkes machten diese Anstrengungen nutzlos. Zudem waren die Begünstigten fast regelmässig selber Venetianer und ihre Verwandten, ihre Partei in den Pregadi, war dem Missbrauch deshalb nicht abgeneigt.

Hier war der Punkt, wo die Staatserziehung zum Gehorsam, die Venedig jedem Nobile angedeihen liess, versagte. Man fasste es als selbstverständlich auf, dass jeder venetianische Kardinal die Interessen seiner Heimat vertrete, und in dieser Beziehung hat man sich selten getäuscht. Es ist oft erzählt worden, wie der Kardinal Zeno der Republik die wichtigsten Nachrichten aus dem Konsistorium mitteilte, während ein Staatsprozess über seine nächsten Anverwandten verhängt war, wie sein Vater in offener Gerichtssitzung sich auf dies Verdienst seines Sohnes berief; solche Fälle waren nicht vereinzelt; aber wo es sich um Geld und Gut handelte, da widerstand der Patriotismus dieser Kaufmannssöhne selten der Versuchung. Die Luft der Kurie war dem venetianischen Nobile nicht zuträglich. Jeder Gesandte, der nach Rom ging, bekam zugleich eine Strafandrohung auf den Weg, für den Fall, dass er sich eine Pfründe vom Papst verleihen lasse. Es war das eine gewöhnliche kluge Höflichkeit der Kurie gegen die Diplomaten. Aber an einem ihrer besten Gesandten, della Mula, mussten sie erleben, dass er sich sogar zum Kardinal machen liess, während er seinen Posten bekleidete. Gegen solche Abtrünnige beschloss der Senat dann schwere Strafen und bezog nach der Sitte von Aristokratien auch die ganze Verwandtschaft in dieselben hinein, aber auf die Dauer durfte er sich seine Vertreter im Kollegium der Kardinäle nicht entfremden. Jener Begünstigte Pius II. für Padua war Kardinal Barbo gewesen. Der Senat liess über ihn in sein Protokoll aufnehmen: „Uneingedenk seiner natürlichen Verpflichtung, die er gegen sein Vaterland haben müsse, ohne Rücksicht zu nehmen auf die Ehre unserer Herrschaft, auf Willen und Absicht dieser Versammlung habe er sich mit hartnäckigem Drängen und Bewerben das Bistum Padua vom Papste verschafft." Eine unerträgliche Verletzung der

Freiheit des Staates, die von 1000 Jahren her bewahrt und stets vom Guten zum Besseren gebracht sei, nannte man das Vergehen. Nicht nur sämtliche Einkünfte, die der Kardinal im venetianischen Staate besässe, sollten ihm gesperrt werden, sondern auch sein Bruder wurde vorgefordert und ihm mitgeteilt, dass wenn binnen zwanzig Tagen der Kardinal nicht Verzicht geleistet habe, er und die Familie Barbo auf ewig ohne Gnade von Venedig verbannt sein solle. — Nach 5 Jahren war der unbotmässige Kardinal Papst Paul II. Auch Mula hat nie mehr trotz aller Verwendungen nach seiner Heimat zurückkehren dürfen. Das könne ihnen selbst kein Papst zumuten, einen solchen Verräter zu begnadigen, erklärte die Signorie Pius IV.

Die Beschwerden über die Habgier ihrer Kardinäle reissen im 16. Jahrhundert vollends gar nicht ab. Von den Steuern waren sie so wie so ausgenommen; der Senat beschloss einst ausdrücklich dem Kardinal Cornaro zu danken, dass er auf dieses Privileg verzichtete. Auch Contarini that das selbstverständlich; aber die wiederholten Bemühungen, die anderen beim Patriotismus zu fassen, hatten geringen Erfolg. Vor allem blieb die Neigung, sich mühelose Pfründen zu verschaffen bestehen. Der Kardinal Pisani hatte nach und nach 4 venetianische Bistümer erhalten, ohne sich von Rom zu entfernen. Die Signorie verpflichtete ihn ebenso wie andere Prälaten insgeheim zu renunzieren, sie liess ihm sogar durch seinen Vater ein Versprechen abnehmen; als er dennoch sein Wort brach, beschloss der Senat, auf keinen Fall solchen Ungehorsam zu dulden; auch diesmal wurden mehrere seiner Verwandten, die ihn in seinem Verhalten bestärkten, zu hohen Geldstrafen und zeitweiliger Entfernung aus den Pregadi verurteilt. In den Pregadi ist einmal als letztes Hilfsmittel der Antrag durchgegangen, dass kein Verwandter eines Prälaten, der seiner Residenzpflicht nicht genüge, mehr seinen Sitz im Rate einnehmen dürfe. (1551.)

Immerhin kam bei allen solchen Gelegenheiten, auch wenn der Erfolg mangelhaft blieb, das Prinzip zur Sprache. Jeder Venetianer erwuchs in der Ansicht, dass es Sache des Staates sei, Bischöfe und Priester zur Erfüllung ihrer Pflicht anzuhalten, und dass jene ihren Vorteil dem der Republik unterzuordnen

hätten. Darum konnte Venedig auch allzu mächtige Geistliche nicht brauchen. Hatte man den Dogen allmählich aller realen Gewalt entkleidet, so hatte man bei den Patriarchen dies noch früher gethan. Der Patriarch von Aquileja sollte nicht mehr daran denken, dass er einst selber ein Landesherr gewesen; mit Mühe und Not hatte er wenigstens die Einkünfte aus zwei Städtchen, die ihm in sein Gehalt eingerechnet wurden, gerettet. Der Senat bedachte sich Jahre lang, noch nachdem der Vertrag ratifiziert war, ihn auszuführen und that es erst auf langes Drängen der Päpste.[19]) Von einer Einsetzung der Pfarrer durch die Bischöfe wollte man hier noch im 15. Jahrhundert nichts wissen. Pius' II. setzte man auseinander: „Es sei ein alter ehrbarer Brauch, dass bei der Vakanz einer Pfarre die Pfarrinsassen zusammenkämen und einen oder mehrere erwählten und dem Patriarchen präsentierten, der dann den besten bestätige. So besässen ihre Bürger Seelsorger, denen sie vertrauten.“ Sie baten um ausdrückliche Bestätigung dieses Gebrauches, der neuerdings ins Wanken gekommen sei. Diese Aristokratie wusste wohl, dass sie ihren streng regierten Bürgern auch ein kleines und unschädliches Gebiet für die Selbstverwaltung abzweigen müsse. Die Wahl durch Laien war trotzdem auf die Dauer nicht festzuhalten, aber wenigstens die durch die Pfarrkapitel der Kleriker suchte die Signorie durch Statut festzustellen. (1530.) Der Patriarch protestierte, that seinen eignen Klerus in den Bann und wollte sich selber einer Bulle, die sich der Staat verschafft hatte, nur unter Bedingungen fügen. Diesmal aber ward der Wille der Obrigkeit „gegen diesen Mann, der die Ruhe der Stadt störe und gegen seine Pflicht handle“ ohne Rücksicht durchgesetzt.[20]) Man untersagte ihm, zum Papst zu reisen, um seine Sache in Person zu führen, und rief ihn, als er dies dennoch that, unter Strafandrohungen zurück. Um so bereitwilliger war die Signorie, den Patriarchen zu schützen gegen Eingriffe von Aussen. Unter allen möglichen Vorwänden lehnte man es ab, höhere Prälaten in Venedig als päpstliche Legaten anders als zu bestimmtem Zweck auf kurze Zeit zu sehen, und sofort legte man Protest ein, wenn ein solcher Legat sich in irgend ein Geschäft, das dem Patriarchen zustand, mischte.

Blieb der Patriarch in seinen gesetzten Schranken, so war

er überhaupt, ebenso wie jeder Bischof, der energischen Beihilfe des weltlichen Armes sicher. Freilich an eine gleichmässige Reformation des Klerus, wie man sie oft genug im Munde führte, war thatsächlich nicht zu denken. Im venetianischen Gebiet fanden sich die besten und die schlimmsten Zustände neben einander, wie denn Aristokratien gewöhnlich schroffer in der Theorie als in der Praxis sind. Verona war seit Giberti die Musterdiözese, das Vorbild für alle andern; das benachbarte Vicenza galt ebenso als das abschreckende Beispiel. Als auf dem Konzil von der Verwahrlosung der bischöflichen Verwaltung die Rede war, drehten sich die Mitglieder mit strafenden Blicken nach dem anwesenden Oberhirten der Diözese Vicenza um. So war denn auch der Unrat aus den venetianischen Klöstern, über den sich Contarini aufgeregt und in dem Pietro Aretino mit Behagen gewühlt hatte, mit aller Strenge nicht auszukehren; im 17. und 18. Jahrhundert knüpfte sich an Venedigs Klöster wieder mit Vorliebe die europäische Skandallitteratur.

Demungeachtet war der Staat unablässig bemüht, in dieser Geistlichkeit, der durch eine verschwenderische Freigebigkeit die Mittel zur Kunstpflege ebenso wohl wie zur Ausschweifung gegeben waren, Ordnung zu halten. Mit unbotmässigen Nonnen, die sich nicht visitieren lassen wollten, machte der Staat kurzen Prozess und steckte sie in andere Klöster; nach und nach kamen auch die grossen Mönchsklöster an die Reihe, ohne dass man die Exemtionen, die sie sich in früheren Zeiten verschafft hatten, im Geringsten respektierte. Auch nahmen die Reformatoren der kirchlichen Sitten gern diese Unterstützung in Empfang, ohne es je Wort haben zu wollen, dass sie damit ihren Grundsätzen etwas vergeben hätten. Gerade die Eiferer für die Unabhängigkeit des Klerus, Caraffa und Carl Borromeo, thaten es. So abgeneigt die venetianische Signorie war, gerade dem benachbarten Erzbischof von Mailand Eingriffe in die kirchliche Verwaltung ihres Landes zu gewähren, mit Carl Borromeo machte sie eine Ausnahme. Sie leistete ihm bei der Reform der einzelnen Orden thatkräftigen Beistand; nur bat sie sich auch bei ihm „una persona discreta“ aus; denn Papst Pius V. selbst setzte mit seinen heftigen Klosterreformen diese bedächtigen Männer in Schrecken.[21]) Ungestüme Eiferer konnte

sie auch zu solchem Zweck nicht brauchen. Hatte doch selbst Caraffa, solange er in Venedig weilte, seinem Naturell einigermassen einen Zügel angelegt.

Für die Venetianer ergaben sich aus diesem Verhältnis vom Staat zur Kirche auch einige weitere bestrittene Forderungen: die Unterwerfung des Klerus unter die Steuern und unter die Rechtsprechung des Staates. Durch die venetianische Finanzgeschichte ziehen sich, auf die Dauer einförmig, die Versuche, Bischöfe, Klöster, Stiftungen zu allen ausserordentlichen Staatslasten heranzuziehen. Da schliesslich der Zweck immer Flottenrüstung und Türkenkrieg war, fehlte es nie an dem frommen Vorwand, dessen man zu einer Belastung der Kirche bedurfte. Hier aber rächte es sich, dass in Venedig auch nicht der leiseste Ansatz zu einer Selbstbestimmung der Stände vorhanden und doch auch der Staatsgedanke noch nicht kräftig genug war, um die Steuerpflicht jeder Art durchzusetzen. Da die Geistlichkeit nicht von sich aus Steuern bewilligen konnte, musste sie der Papst für sie bewilligen. Dies Verhältnis war eine Quelle des Aergernisses und beständiger Verwicklungen. Mit vorläufigen Zahlungen, mit Zwangsanleihen und dergleichen Hilfsmitteln suchte man öfters die lästige Anfrage in Rom zu umgehen, immer minderte der römische Stuhl die Forderungen der Republik herab und stellte seine Bedingungen; einige Male, so unter Clemens VII., kam es hierüber zu ernsten Zwistigkeiten.

Ernster aber waren die Differenzen, die sich aus der gesonderten Rechtsstellung des Klerus ergaben. Sie war in diesem Staate eine Anomalie, die er nicht dulden durfte und selbst beiderseitiges Entgegenkommen konnte immer nur auf kurze Zeit über sie hinweghelfen. Bei politischem Verdacht schützte auch der priesterliche Charakter nicht. Auch die Verwendung des Papstes für einen um solcher Verbrechen willen auf ewig verbannten Priester konnte nicht einmal durchsetzen, dass man ihm seine Pfründe liess. Sogar Giberti sah sich einmal in einen Staatsprozess verwickelt. Bei dem hohen Werte, den man in Venedig auf Bewahrung aller Staatsgeheimnisse legte, ward sogar das Vorrecht der Priester, in der Beichte alle sittlich bedenklichen Geheimnisse zu erfahren, bisweilen lästig empfunden. Der Orden der Barnabiten, der sich, hierin der

Gesellschaft Jesu ganz ähnlich, besonders mit der Ausbreitung der häufigen Gewissenserforschung befasste, erhielt vom Senat kurzer Hand einen Ausweisungsbefehl. Es hiess, dass sie namentlich bei der Beichte vornehmer Frauen sich um mehr als ihnen zu wissen gebührte, gekümmert hätten. Auch gab sich Niemand die vergebliche Mühe, ein Fürwort für sie einzulegen.

Die Reibungen kamen jedoch viel eher bei Gelegenheit der gewöhnlichen Rechtspflege vor. Schon im 15. Jahrhundert klagte man über Priester, die sich durch irgend welche Exemtionsprivilegien der Erfüllung ihrer Geldverbindlichkeiten zu entziehen suchten und verlangte in Rom Abhilfe für einen Uebelstand, der für den Klerus selber ebenso beschämend wie für den Staat unerträglich sei. Für eigentlich kanonische Fragen erhielt man i. J. 1535 einen eigenen geistlichen Gerichtshof, der es in Zukunft überflüssig machen sollte, Prozesse nach Rom zu ziehen.[22]) Ueber ihm hielt nun die Signorie eifrig: einen Boten der Rota, der einem venetianischen Bürger eine Citation in erster Instanz überbrachte, liess sie sofort verhaften und ausweisen; man bedeutete dem Nuntius: es geschehe nur aus Rücksicht auf ihn, wenn man diesem Verletzer der venetianischen Freiheit keine härtere Strafe zudiktiert habe. Am bedenklichsten waren jedoch die Kriminalfälle, die bei einer so verwahrlosten Priesterschaft nicht selten waren; der Staat hatte das offenkundige Interesse, sie zu verfolgen, der Klerus das geheime, sie nach Möglichkeit zu vertuschen.

I. J. 1537 hatten der Pfarrer von San Luca und ein anderer Priester gemeinsam den Pfarrer von San Giacomo ermorden lassen. Da die Anzeichen dringend waren, waren sie von dem Gerichtshofe der Vierzig verhaftet worden. Der Brauch, wie er seit Gründung der Stadt festgehalten werde — erklärte man dem Papste — sei, dass der weltliche Richter nach der Verhaftung die geistliche Behörde benachrichtige. Gemeinsam stelle man alsdann die Untersuchung an. Ergebe sich ein todeswürdiges Verbrechen, so degradiere der geistliche Richter den Delinquenten und übergebe ihn dem weltlichen Arm. So habe man es auch diesmal gehalten; aber der Vikar des Patriarchen sei nur einmal gekommen und habe dann seine Mitwirkung verweigert. Darauf hin waren die Richter allein vorgegangen.

Jetzt aber langte ein Breve aus Rom an, das den Gerichtshof mit der Exkommunikation bedrohte. In solchen Fällen gab der Senat nie nach. Doge und Senat führten dem Papste in scharfen Worten zu Gemüte: „Die Richter hätten nur ihre Schuldigkeit zum Lobe unseres Erlösers selber gethan; ihr ganzer Staat werde untergraben, wenn dieses Prinzip verletzt werde." Damals gab Paul III. nach; er that es auch in einem anderen Falle, wo ein Priester in Padua, der seinen Bruder ermordet hatte, bestraft werden sollte, obwohl der Legat im Anfang ihn dem weltlichen Richter nicht hatte ausliefern wollen. Es war aber ersichtlich, dass es hier zu einem Konflikt kommen müsse, sobald einmal ein Papst auf dem exemten Gerichtsstand des Klerus bestehen würde.

Man sieht: Zündstoff lag genug aufgehäuft. Die thatsächlichen Rechte Venedigs über seinen Klerus waren gering; mit geheimem Neide blickte man auf die Grossstaaten, die sich deren unter günstigen Umständen genügend verschafft hatten; um so höher waren die Ansprüche, sowohl die, welche man auf den Patriotismus wie die, welche man auf Befugnisse erhob. Mit Paul IV. wurde der Zusammenstoss vermieden, denn er war Venedig zu viel Dank schuldig; mit Pius V. schien er bereits unausbleiblich. Zwar der Strömung leidenschaftlicher Frömmigkeit, die von diesem Heiligsten der Fanatiker ausging, entzog sich auch Venedig nicht. Es sind die Tage, in denen man hier Karl Borromeo freie Hand liess. Aber dem unmöglichen Bestreben alle vermeintlichen Rechte der Kirche mit einem Schlage zu reklamieren, war man entschlossen in keinem Punkte nachzugeben: Wieder machte Pius bei der Besteuerung der Geistlichkeit Schwierigkeiten wie keiner seiner letzten Vorgänger. Die Signorie stellte ihm den üblen Eindruck vor, den es beim Volk machen werde, wenn der Klerus zur Rüstung des Fahrzeuges, das ihrer aller Glück trage, nicht sein bescheiden Teil beitrage, sondern nur auf seine Privilegien poche und in Sicherheit die Güter geniesse, die ihm doch Mühe und Geld der Laien verschafft habe. Pius wollte der Republik auch nicht den Rest ihrer Befugnisse bei der Ernennung der Bischöfe verstatten. Die Signorie antwortete ihm höflich genug: Wenn man immer so heilige Päpste wie ihn haben könnte, würde man ihnen gewiss die Ernennung aller Bischöfe über-

lassen dürfen, leider sei aber die menschliche Natur nicht danach angethan, dass dies immer der Fall sein könne; und so müssten sie schon auf den notwendigen Bedingungen der Sicherheit ihres Staates bestehen.[23]) Pius strich Grimani aus der Liste der Kardinäle; die Signorie beschloss seine Sache zu der ihrigen zu machen. Der schwerste Angriff aber, den Pius V. gegen die Rechte der Staaten unternahm, war die erneute Publikation der Bulle „In coena Domini." Im Gespräch hatte er zuerst dem venetianischen Gesandten seine Absicht mitgeteilt; sofort erhielt dieser die Weisung gegen einen solchen, allen Fürsten und Republiken gleich gefährlichen Plan, sich mit den übrigen Gesandten, zumal dem spanischen, zu gemeinsamem Vorgehen zu verbinden, dem Papst aber vorzustellen: Der Signorie sei es unmöglich, sich jemals des Besitzes zu begeben, in dem sie von Gott und der Natur begründet und bisher erhalten sei. Als die Publikation doch erfolgte, erliess sie ein gemessenes Verbot der Verkündigung dieser oder ähnlicher päpstlicher Schreiben. Sie verpflichtete alle Ortsobrigkeiten, in dieser wichtigen Sache den festen Willen der Republik durchzuführen. Pius wies hierauf die Bischöfe Venetiens noch besonders bei Vermeidung der Strafe, die in der Bulle selbst über die Ungehorsamen verhängt sei, an, sie ihren Pfarrern mitzuteilen. Die Signorie verbot es ihnen von Neuem: „Sie wollten gern die gehorsamsten Söhne der Kirche sein; aber in dieser Bulle ständen Dinge, die sie nimmermehr zulassen könnten; auch den Aebten wurde jetzt die Mitteilung an ihre Mönche, selbst den Beichtigern die Anwendung der Bulle im Beichtstuhl untersagt. Dem Papst liess sie erklären, sie würde nie auch nur in eine Verhandlung über diese Materie eintreten, denn nie könne sie ein Zugeständnis auf Kosten der Freiheit und Autorität, die sie durch Gottes Gnade besitze, machen. Sie sandte einen Eilboten mit diesem Ultimatum nach Rom, und versprach ihm 3 Zechinen über seinen Lohn, wenn er vor Sonnenaufgang des bestimmten Tages anlange.

Bei diesem entschiedenen Vorgehen wusste die Republik ihre Geistlichkeit hinter sich. Zu allen Beratungen wurden die beiden Patriarchen gezogen und gaben ihre Zustimmung. Der Bischof von Brescia, dem die Bulle von seinem Metropoliten Karl Borromeo zugesandt war, „ergriff die Gelegenheit seine

uneigung gegen das Vaterland zu zeigen“ und unterdrückte ie. Keine einzige Stimme im Klerus erhob sich für den Papst egen die Signorie. Bei solcher Lage der Dinge glaubte der Nuntius nachgeben zu müssen: Wenigstens vier zuverlässige Beichtiger, die von den reservierten Fällen der Bulle absolvieren könnten, solle man aufstellen, schlug er vor. Die Signorie antwortete ablehnend: „Vier Priestern eine solche Macht geben, heisse, allen anderen sie ungerechtfertigt rauben.“

Und Venedig drang durch. Der unbeugsamste aller Päpste der Gegenreformation gab in allen Stücken nach, ausser in der persönlichen Angelegenheit Grimani's. Selbst in dem Streit über die Bulle antwortete er ruhig und gab ihr eine möglichst unschuldige Deutung, an deren Aufrichtigkeit die Signorie allerdings nicht ganz glauben wollte. Was der Grund solcher Nachsicht war, liegt auf der Hand: Pius war von der Unentbehrlichkeit Venedigs für den Glaubenskrieg, wie er ihn im Auge hatte, durchdrungen. Alle diese einzelnen Zwistigkeiten gingen unter in den Verhandlungen über den Abschluss der heiligen Liga. Statt eines Kampfes mit dem heiligen Stuhle erfolgte das engste Bündnis, und in dem Siege von Lepanto bekräftigten die drei Vormächte des Katholizismus jener Zeit, das Papsttum, die spanische Monarchie, die venetianische Republik ihre Eintracht; Venedig zahlte hier zugleich den Kaufpreis für die Nachgiebigkeit des Papstes in seinen inneren Angelegenheiten.[24])

Während der nächsten Pontifikate hat das Papsttum überhaupt seine erstarkende Macht mehr in Frankreich und Deutschland als in Italien geäussert. Zumal das gutgesinnte Venedig liess man gewähren. Und welcher Kluge fände in Rom nicht seinen Meister? Mit einer Mischung von überlegener Ironie und Wohlwollen gab der gewandte Staatssekretär Gregors XIII., Kardinal Como, den Legaten, wenn sie nach Venedig bestimmt waren, eine Instruktion, „wie sie sich bei diesen Nobili, die sich die Klügsten aller Menschen dünkten, zu benehmen hätten, um ihr Vertrauen zu gewinnen“: Der Gesandte soll immer in seinen Reden und Interessen wie ein Venetianer selber erscheinen; es werden ihm genau die Namen der vornehmsten Nobili angegeben, die er besuchen und mit denen er verkehren solle, ebenso aber auch die, von denen er sich fern

halten muss, um nicht Argwohn und Eifersucht Anderer zu erregen. Darunter sind gerade die mit Rom Vertrautesten, bei denen das nicht schade. Das Benehmen bei Gastmählern wird ihm bis zum Aufstehen vorgeschrieben, sein Verhalten zu den einzelnen Klassen der Nobili, die er nicht zu sehr aber auch nicht zu wenig vor einander auszeichnen solle, geregelt. Sein Gefolge soll sich namentlich in Acht nehmen, über irgend etwas zu lachen, was Anderen an den Venetianern lächerlich vorkomme. Namentlich aber — so führt der weltkundige Kardinal aus — hören sich die Venetianer über die Massen gern loben; darum giebt er dem Legaten ein ganzes Register der Phrasen, die er bei schicklicher Gelegenheit anzubringen habe: Venedig sei der bestregierte Staat der Welt, die einzige Republik, die nie ihre Freiheit verloren, nie ihre Sitten geändert habe. Er soll die Nobili echte Abkömmlinge der römischen Patrizier, den Staat „Venezia la cristiana" nennen; denn ihr Stolz sei, nie abgewichen zu sein von der Bahn der echten Religion, dann auch wieder daran erinnern, dass Paul III. Venedig das Bollwerk Italiens genannt habe, und der Ueberzeugung Ausdruck leihen, dass ohne sie kein Krieg gegen die Ungläubigen möglich sei. Dabei hat er die Verdienste der Signorie für den heiligen Stuhl gebührend zu würdigen: ihr Eintreten bei Alba für Paul IV., ihre Feldzüge in Cypern, den Sieg von Lepanto. Immer soll er sich, selbst bei Besprechung der französischen Verhältnisse, von Friedensliebe erfüllt zeigen, nie andeuten, dass auch in Italien Krieg entstehen könne, für die delikate Lage der Handelsstadt gegenüber den Türken soll er ein feines Verständnis zeigen. Namentlich aber solle er nie einen einzelnen Geistlichen unterstützen; ja sogar nie, ausser wenn er unmittelbaren Befehl dazu erhalte, einem in Rom ergangenen Rechtspruch seine Unterstützung leihen; denn hierin seien die Venetianer besonders eifersüchtig. — Hier ist jeder Zug einer langen Erfahrung abgelauscht; der römische Diplomat übersieht die, deren Schwächen er so genau kennt.

Bei einer so vorsichtigen Behandlung konnte der Friede gewahrt bleiben; in dem Augenblicke, wo sie aufhörte, zeigte es sich, dass er doch nur ein Waffenstillstand gewesen war. Der Zwist mit Paul V. hatte alle jene alten Streitfragen aufgerührt; er ist nur verständlich, wenn man sieht, wie sie im

Wesen des venetianischen Staates lagen und langsam gereift waren. Dadurch, dass in Venedig der Streit zwischen Staat und Kirche innerhalb des Katholizismus mit der schlagfertigen Logik, die Paolo Sarpi in den Dienst seiner Vaterstadt stellte, siegreich durchgekämpft wurde, soweit ein Sieg mit einer Macht, die keine definitiven Friedensschlüsse kennt, möglich ist, haben erst diese venetianischen Verhältnisse weltgeschichtliche Bedeutung erlangt.

In diesem Streite hat die Gesellschaft Jesu die Hauptrolle gespielt und die fühlbarste Niederlage erlitten. Wollte sie bleiben, wie sie war, so war sie unvereinbar mit diesem Staatswesen. Mochte sich der Orden hier auch von der Einmischung in die Politik klug zurückhalten, den Glaubenskampf nur dann preisen, wenn der Staat dies brauchte und erlaubte, mochte er hier auch für die Residenzpflicht warm eintreten, mochte seine Hilfe unvergleichlich nutzbar bei den Werken der Caritas sein, in deren praktischer Uebung Venedig hinter keiner katholischen Stadt zurückstand — das alles liess nicht vergessen, dass dieser Orden ausschliesslich Rom gehorchte, dass ihm seinem ganzen System nach die venetianischen Ansprüche nur als Uebergriffe erschienen, dass jeder seiner Beichtiger seine höhere Machtvollkommenheit darauf gründete, dass er von den Fällen der Bulle In coena Domini absolvieren. durfte. Und endlich hatte Venedig selber zu viel Jesuitisches an sich; zu sehr beruhte dies Gemeinwesen auf der unbedingten Unterwerfung des Einzelnen unter eine ohne Verantwortung handelnde Staatsgewalt; zu sehr bedurfte es als Mittel der Denunziation und des Geheimnisses, als dass es eine solche Genossenschaft ungestraft hätte in sich aufnehmen können.

Den ersten Anstoss gab es schon, als es sich um die feste Niederlassung handelte. Der Prior Lipomano, Ignatius' und Lainez' persönlicher Freund, hatte ihnen zu diesem Behuf seine grosse Pfründe in Padua zugesagt. Diese wurde aber nach venetianischer Sitte schlechthin als Familieneigentum betrachtet; der Bruder und Neffe wollten sich nicht ohne Weiteres aus ihrem Anspruch verdrängen lassen; und den Prior selbst musste Ignatius, wie uns Polanco ganz harmlos verrät, oft erinnern lassen, „den Lockungen von Fleisch und Blut nicht nachzugeben.“ Auch in der Nobilität genoss die

Einführung eines neuen Ordens auf Kosten einer der angesehenen Familien keine grossen Sympathien; der Doge selber war ihr durchaus abgeneigt, die Unterstützung der Freunde lau genug. Da hat Lainez, der sich Salmeron noch zu Hilfe kommen liess, seine ganze Energie aufbieten müssen; vor dem Rate der Pregadi selber entwickelte er Wesen und Bedeutung seiner Gesellschaft, und bestimmte schliesslich die Versammlung, mit überwältigender Mehrheit das anfangs fast aussichtslose Gesuch zu genehmigen. Mit stolzer Bescheidenheit sah er und die Gesellschaft in diesem Erfolg ein unmittelbares göttliches Wunder.

Padua war das erste Kolleg mit festen Einkünften, das die Gesellschaft erwarb, und für Ignatius deshalb besonders wichtig, weil hier zuerst eine ruhige und sachgemässe Ausbildung der jüngeren Leute stattfinden konnte. Hierher sandte er diese in der Zeit von 1545 bis 1551, als die Studentenvereinigung in Paris seinen Wünschen nicht mehr entsprach und das Collegium Romanum noch nicht vorhanden war. Zugleich war hier, während wir von Beeinflussung der anderen Studierenden gar nichts hören, der geeignete Platz zur Schulung in der Ketzerdebatte. Während in Rom die Inquisition schon seit fast einem Jahrzehnt unerbittlich ihres Amtes waltete, wagten sich hier die Meinungen noch so offen und harmlos hervor, dass widertäuferische Hausierer, die gar kein Hehl daraus machten, dass sie mit ihren Waaren auch ihre Ansichten auf dem platten Lande verbreiteten, gastlich im Kolleg zu Padua verkehrten, eifrig disputierten und, wie man nicht zu bemerken vergass, einige Aussicht auf Bekehrung gewährten. So milde gesinnt war nun freilich Lainez selber nicht. Unermüdlich war er in diesen Jahren in heftigen öffentlichen Disputationen mit Ketzern, in Predigten gegen sie. Zu diesem Behuf beriefen ihn die Bischöfe der terra ferma; er ist beständig auf dem Wege zwischen Venedig und Padua, Brescia, Belluno und Bassano.[25]) Ueberall brachten ihm seine Beichtkinder ketzerische Bücher in grosser Zahl zum Verbrennen. Man nahm ihn so gerne auf, eben weil man sich zu schärferen Massregeln noch nicht entschliessen wollte.

Unterdessen hatte Lipomanis Freigebigkeit, der sich, wie ein Jahresbericht einmal hervorhebt, fast arm an ihnen gab,

den Jesuiten in Venedig selber ein freilich sehr bescheidenes Kolleg verschafft. Es fiel jedoch Anfangs wenig zu seiner Zufriedenheit aus. Ignatius hatte besonders Niederländer hierher gesandt, die ihrer eigenen Neigung nach und auch in Folge mangelhafter Kenntnis des Italienischen, sich am Liebsten an ihre Landsleute hielten. Das war nicht nach dem Sinne der venetianischen Gönner; sie sprachen sogar einen Verdacht an der Rechtgläubigkeit dieser Fremden aus. Ignatius beeilte sich, den Fehler gut zu machen und versetzte Salmeron eine Zeit lang nach Venedig, bestand aber bei Lipomani darauf, dass einige Niederländer jederzeit hier bleiben müssten.[26]) Er wusste sehr wohl, dass der Fremde im katholischen Lande doch am ersten durch Landsleute gewonnen werden kann. Die Fortschritte in Venedig selber waren ihm Anfangs zu langsam, das Gymnasium, an das er einige seiner besten Lehrkräfte sandte, hatte Anfangs schweren Stand gegen die weltlichen Lehrer[27]), und selbst jetzt, nachdem die Renaissancebildung schon so lange in Venedig eine ihrer vornehmsten Heimstätten besass, klagte Frusius, dass dieser aus Kaufleuten bestehende Adel nur selten eine gute Schulbildung begehre.

So stand denn längere Zeit die geistliche Fürsorge für sittlich Gefährdete und die Gewinnung von Ketzern im Vordergrunde, namentlich aber die Beichtthätigkeit. Die Beichtiger der Gesellschaft traten in die Lücke ein, welche die Verbannung der Barnabiten gelassen hatte; nicht ohne Bedenken; denn sie fürchteten, dass hierdurch der Argwohn der Behörden sich auch auf sie lenken könne.[28]) In der That hatten sie allen Grund zu dieser Besorgnis; denn hier in Venedig wirkte allerdings ihre Beichtpraxis auflösend und untergrabend auf die wichtigsten Grundlagen dieses Gemeinwesens. Ganz und gar war ja Venedig auf den Grundsatz strenger Pflichterfüllung seiner Bürger gebaut; Ungehorsam gegen die Gesetze erschien hier fast wie Abtrünnigkeit. Die jesuitische Moral aber schwächte alle Pflichten gegen den Staat aufs Aeusserste ab, indem sie den Einzelnen geradezu autorisierte, selber über die Gerechtigkeit der öffentlichen Massregeln zu befinden und danach sein Verhalten einzurichten.

Von den Beichtvätern in Venedig wurde Lainez um eine Weisung angegangen, wie es mit dem Ungehorsam gegen

Staatsgesetze, namentlich mit den häufigen Zolldefraudationen zu halten sei. Diese Anfrage gab ihm den Anlass seine Ansichten über die Verbindlichkeit der Staatsgesetze überhaupt auseinanderzusetzen.[29]) Er geht auch hier nicht vor, ohne sich hinter einem Wall von kanonistischen Autoritäten zu verschanzen, trotzdem erscheinen ihm seine eigenen Ansichten so gewagt, dass er sie zunächst noch Ignatius unterbreitete. Als ersten Grundsatz stellt er fest: Menschliche Gesetze, besonders finanzieller Natur, verpflichten ihrem Wesen nach die Unterthanen nicht im Gewissen, schon deshalb weil sie ja von Heiden ihren Ursprung genommen, die auf die Verletzung gar keine ewigen sondern nur zeitliche Strafen haben setzen wollen. Auf der Uebertretung steht eine Strafe, aber es ist mit ihr keine moralische Schuld verbunden; wird doch selbst die Uebertretung vieler göttlichen Gesetze nur als lässliche Sünde bezeichnet, wie viel mehr die menschlicher. Eine solche Ansicht, konsequent durchgeführt, würde nun freilich alle moralischen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft schlechterdings aufheben, darum wird von Lainez die Einschränkung sofort zugefügt: dass einmal die mutwillige Uebertretung, nur um gegen das Gesetz zu handeln, sodann die Verletzung der natürlichen Gesetze, die ihm mit den göttlichen zusammenfallen, eine Schuld mit sich führt. Zu diesen natürlichen Rechtssätzen gehört nun auch, dass ein Staat für seine Verwaltung und Verteidigung, jedoch nur zum Nutzen der Unterthanen selber, mässige Steuern auferlege. Auch diese Anordnungen verpflichten freilich nur dann moralisch, wenn der Gesetzgeber ausdrücklich seine Absicht, dass dies geschehen solle, kundgegeben hat. Sind nun vollends die Steuern unmässig — und Lainez zieht die Grenze für gerechte Konsumtionsabgaben sehr eng auf $^1/_{24}$ des Wertes der besteuerten Gegenstände, dann ist die Defraudation entschuldbar. Lainez sagt nicht geradezu: „erlaubt", aber er meint doch: „Der Defraudant setze sich keiner Gefahr und keinem Aergernisse aus." Dieser Fall scheint ihm nun bei den hohen venetianischen Konsumtions- und Verkehrsabgaben unzweifelhaft vorzuliegen; wenn die spanischen Moralisten, die strenger über die Verpflichtung des Unterthanen geurteilt hatten, in Venedig gelebt hätten, würden sie auch so denken, meint er. Nicht genug hiermit: Wer um notwendiger Dinge willen

id zum Unterhalt seiner Familie defraudiert, sündigt nicht, ›r Fremde, der dies thut, ebenfalls nicht, denn wie schon ele Summisten gelehrt hätten: das Gesetz bindet nur den ürger, nicht den Ausländer. Bei allen diesen Spitzfindigkeiten ›mmt den Jesuiten nur der nächstliegende, einfachste Gedanke cht: dass mit jeder Defraudation eine beabsichtigte Unwahr›it notwendig verbunden ist. Die Stumpfheit des jesuitisch schulten Gewissens gegen die Lüge, recht eigentlich das ῶτον ψεῦδος ihrer Moral, kommt bei den späteren Casuisten ım deutlicher als in dieser Schrift von Lainez zum Ausuck.

Um so schärfer geht er mit den besteuernden Obrigkeiten 's Gericht. Wenn sie Abgaben auf notwendige Lebensmittel ıflegen, seien sie ipso facto exkommuniziert. Der Grund acht seinem Scharfsinn alle Ehre: Hierdurch wird die kanosche Steuerfreiheit des Klerus verletzt, da dieser von solchen euern mitgetroffen wird. Er leitet daraus geradezu die ›rpflichtung des Staates ab, für Konsumtionssteuern die ›willigung des Papstes einzuholen; andernfalls hält er es für ızweifelhaft, dass der Kleriker zur Bezahlung nicht gehalten i, was ihm nun freilich auch ein Recht zur Defraudation ebt.

Was für die indirekten gilt auch für die direkten Steuern. war erkennt Lainez gewissermassen das konstitutionelle Princip ı: Steuern, die von den Unterthanen selbst bewilligt sind, nden sie auch im Gewissen; ist aber bei ihnen nicht die chtige Proportion gemäss der austeilenden Gerechtigkeit bewahrt orden — Lainez stellt sehr entschieden die Forderung auf, ıss die Steuer nach der Leistungsfähigkeit abgestuft sein solle ·, so ist der Einzelne, um die Vexation von sich abzuwenden, ›enfalls berechtigt sie zu hinterziehen.

Im Hinblick auf solche Ansichten kann man sagen: es ar ein Glück für die Gesellschaft, dass sie in Venedig nicht sbald verlauteten, sonst wäre der Zusammenstoss noch früher folgt, als es der Fall war. Gerade der Argwohn gegen ihre ›bung der Beichte hat in Venedig den ersten grossen Sturm er die Gesellschaft heraufbeschworen, dem sie einstweilen ch glücklich entging. Allerdings hegte zunächst die geist-

liche und nicht die weltliche Gewalt, diesen Argwohn. Der Patriarch Trevigiani war der geschworene Feind dieser Gesellschaft, deren Einfluss er überall spürte, und die sich seiner Kontrole entzog. Er soll geschworen haben, sie zu vertreiben und dem Senat Unheil prophezeit haben, wenn er seinen Warnungen nicht Glauben schenke. Wenigstens seiner Aufsicht wollte er sie unterwerfen. Im Senat kam es zu heftigen Anklagen gegen diesen schädlichen Orden von Unruhestiftern, die sich nicht nach dem Muster anderer Religiosen in ihren Klöstern hielten, sondern sich in alle bürgerlichen Händel mischten und nach den politischen ihre Hand ausstreckten. Wieder gab die Beichte der Damen der Nobilität, durch die sie alle Staatsgeheimnisse erfuhren, besonderen Anstoss; es schien zu gefährlich, Fremden, aus aller Welt hierher Verschlagenen, zudem spanischer Sympathien Verdächtigen ein solches Amt zu übertragen. Zum Mindesten schien eine scharfe Aufsicht der geordneten geistlichen Gewalten nötig. Der Senat überwies die Angelegenheit dem Dogen Priuli — wir sahen ja, dass auf diesen Grenzgebieten des Geistlichen und Weltlichen sich das Ansehen der Dogen erhalten hatte, und dieser, wahrscheinlich gerade weil der Patriarch so eifrig seine Machtvollkommenheit ausdehnen wollte, hielt es für geraten, die Gesellschaft gegen ihn zu schützen. Allein in Venedig stirbt ein einmal aufgeregter Argwohn nicht. Aus allem Vorhergegangenen war schon jetzt klar, was die Stellung und was das Schicksal der Jesuiten sein werde, wenn es zu dem Zusammenstoss zwischen der Kurie und Venedig doch kam.

Wie Venedig für den Osten Italiens, so war Florenz für die Mitte entscheidend. So lange die Jesuiten in der Mutterstadt der italienischen Bildung nicht festen Fuss gefasst hatten, fehlte ihnen der bedeutendste Erfolg. Ganz leicht aber war das nicht: Abneigung gerade der religiös gestimmten Kreise des Volkes, Misstrauen und später nur halbes Wohlwollen seitens des Fürsten, vollkommene Gleichgiltigkeit der massgebenden gebildeten Kreise — das waren die Bedingungen, deren sie hier Herr werden mussten.

In dem letzten verzweifelten Befreiungskampfe der Stadt

gegen die mediciäische Herrschaft waren noch einmal die religiösen Gefühle mächtig erregt worden; er war ein Nachspiel zu den Zeiten Savonarola's gewesen, und hatte auch dieselben Gegensätze wachgerufen. Da hat Benedetto Varchi mit dem Scharfblick des Hasses das Bild dieser gottseligen „Piagnoni"[30]) gezeichnet, ihre tumultuarische Frömmigkeit, ihren apokalyptischen Glauben an Zeichen und Wunder, ihre engherzige Unduldsamkeit; und er hat sich in den Vorteil gesetzt, dass er, der psychologische Zergliederer, dabei den Schein voller Objektivität bewahrt. Seitdem haben wir uns dennoch gewöhnt, mehr mit Michel Angelo als mit Varchi und Guicciardini zu fühlen und über dem Heroismus dieser letzten italienischen Freiheitskämpfer ihre Thorheiten zu vergessen.

Seitdem nun die mediciäische Herrschaft wieder eingezogen war, erschlaffte mit dem gesamten geistig-produktiven Leben selbst das religiöse. Florenz war noch die gebildetste Stadt Italiens, aber nicht mehr seine geistige Führerin. Die gebildeten Kreise hatten hier weniger Interesse für die religiösen Strömungen als irgend anderwärts; aber auch die grosse Masse des Volkes war gleichgiltig. In Zeiten der Teuerung und ansteckender Krankheit einmal eine grosse Prozession, bei der alles in Thränen zerfloss, dass ist die einzige lebhafte Aeusserung der Volksreligiosität, von der in dieser ganzen Zeit berichtet wird. I. J. 1531 fand endlich wieder einmal im Dom eine Firmelung statt; man konnte sich kaum besinnen, wann die letzte gewesen. Mehr als zehntausend Leute aller Altersstufen empfingen damals das Sakrament, aber man liess es wiederum bis zum Jahre 1548 anstehen, bis man die Feier wiederholte. Selbst das Jubiläum des Jahres 1550, das sonst in ganz Italien die Pilgerlust erweckte, blieb in Florenz so gut wie unbemerkt.[31])

Die Frommen standen nicht an, die Schuld an diesen Dingen der Verwahrlosung der Geistlichkeit zuzuschreiben. Ein einziger ehrbarer Priester sei in der Stadt, klagt die Chronik, der wir diese Einzelheiten entnehmen, und eben darum werde er von allen übrigen gehasst; dennoch aber seien die Landpfarrer noch viel schlimmer und zügelloser als die in der Stadt. Als Cosimo I. einmal ein etwas strengeres Edikt gegen Flüche, Lästerungen und die Ausschweifungen der Geistlichen erliess, verliessen viele Priester die Stadt, um sich der lästigen

Kontrole ihres Lebenswandels zu entziehen. Florenz schien auf einige Tage ein Kloster; aber bald war dieser Eindruck wieder überwunden. Mit den Klöstern war es hier bestellt wie überall; i. J. 1566 wurde einmal ein ganzes Nest von Mönchen, die in einem Nonnenkloster ihre Orgien feierten, ausgenommen. Der Erzbischof liess darauf im Kloster S. Croce unter den Franziskanern Haussuchung halten, bei der sich die skandalösesten Dinge vorfanden. Er schlug dem Herzog Verbannung der Schuldigen vor, weil doch, ohne öffentliches Aergernis zu erregen, die angedrohte Prügelstrafe bei Mönchen nicht statthaben könne. Dabei hatte sich herausgestellt, dass überhaupt die Licenzen zum Eintritt in die Nonnenklöster regelmässig gefälscht wurden.[32])

Mit einem grimmigen Behagen konstatierte die republikanisch-rigoristische Partei, die sich jetzt nach Aussen zurückhalten musste, alle Zeichen des religiösen Verfalls. Sie bekräftigten sie nur in ihrer Ansicht, dass Florenz reif sei zu dem drohenden Strafgericht vom Himmel, das seiner Wiedergeburt nach den Weissagungen Fra Girolamo's zuvorzugehen hatte. Mir liegt eine handschriftliche Chronik aus diesen Kreisen der Piagnonen vor, eine kunstlose aber um so lehrreichere Aufzeichnung der laufenden Ereignisse. Da sieht man, wie diese Frommen von Stunde zu Stunde in der Erwartung solcher Ereignisse lebten, wie ihnen jetzt nach mehr als 40 Jahren Savonarola's Prophezeiungen noch immer der Leitfaden ihres Denkens blieben. Es ist eine finstere, fast puritanische Sekte, voll bitteren Hasses gegen die grossen und kleinen Tyrannen Italiens, die ihnen, selbst der strenge Toledo, als lauter Gottesverächter und Freigeister erscheinen, voll wegwerfender Verachtung gegen die Päpste, zumal den Schwächling Julius III., die sich bereitwillig zu Helfershelfern der Tyrannen machen. Ja, wenn einmal ein Papst käme, der Ernst machte mit den Fürsten, die die Freiheit der Kirche knebeln, der das Ideal einer Theokratie aufrichtete und zugleich Italien befreite! Welcher Jubel in diesem Kreise, als in Paul IV. endlich ein solcher Papst erschien! So glimmte unter der Asche die Gesinnung weiter, die man in unserm Jahrhundert wohl die des Neoguelfentums genannt hat, die immer den Anspruch erhoben hat, die eigentlich italienisch-patriotische zu sein und sich durch alle Enttäuschungen hierin

nicht hat irre machen lassen. Die Feindseligkeit gegen die heidnisch humanistische Bildung war seit Savonarola hier vererbt. Die patriotischen Bemühungen Varchi's, um die Vorherrschaft der toskanischen Sprache dauernd festzustellen, erwecken nur den Verdacht, dass es auf eine Ausbreitung dieses Heidentums abgesehen sei; ein wahres Wutgeschrei aber erhebt der Chronist, als Bandinelli's Adam und Eva im Dom aufgestellt werden, und in seinem Zorn schliesst er gleich der Vollständigkeit halber die Kopie der Pietà Michelangelo's in S. Spirito in das Verdammungsurteil mit ein. Selbst sie ist diesen Fanatikern nur eine „porcheria del maestro di tutte le porcherie, Michel Angelo“ mehr.

Herzog Cosimo wusste wohl, dass er in dieser entschlossenen, harten Gesinnung, wenn sie auch nur die einer Minorität war, seine schlimmste Gegnerschaft fand. So lange von ihr noch Spuren vorhanden waren, war an eine Untertanenloyalität, wie er sie in Toscana auszubreiten suchte, nicht zu denken; was galten ihr die Segnungen einer geordneten Verwaltung gegen das Opfer der höchsten Güter! So suchte er sie denn in ihrer Wurzel zu treffen, im Kloster San Marco selbst. Man hatte ihm vorgestellt, dass dort die Lektüre der Schriften Savonarola's gepflegt werde, dort der Heerd des Widerstandes sei. In eben jenem Jahre 1546 erregte der Mauerbau von Florenz die Geister; die Zwingherrschaft schien mit ihm vollendet. Cosimo liess jetzt die Mönche ins Gefängnis setzen, dann beschied er sie vor sich und fragte sie scheinbar gütig: „Wer hat euch euer Kloster gebaut.“ „Eure Vorfahren und Cosimo der Alte, gesegneten Andenkens“ lautete die Antwort. „Nun wohl“ rief der Herzog aus, „die Jungen und Cosimo, der Herzog, nimmt es euch wieder.“ Sie mussten aus San Marco und ebenso aus San Domenico bei Fiesole fort. Aber der Dominikanerorden war mächtiger, als dass man ihn unbedenklich hätte reizen können, und für das Andenken Savonarola's kämpfte er längst wie für eine eigne Sache. Er wandte sich an den Kaiser, an Papst Paul III., der gerade jetzt beim Beginn des Konzils die Unterstützung der Dominikaner nötig hatte, und Cosimo sah sich zum geheimen Triumph der Piagnonen genötigt binnen Kurzem das Verbannungsdekret zurückzunehmen. Doch räumte er den Brüdern nicht mehr als die blossen Gebäude

ein und berief, um Paul sein Missfallen zu zeigen, seinen Gesandten aus Rom ab. Das reizte den Papst; im nächsten Konsistorium fuhr er scheltend über Cosimo her, den er offen der Ketzerei anklagte; er liess die florentinischen Kardinäle mit ihren Entschuldigungen nicht zu Worte kommen, und setzte um seinen Drohungen Nachdruck zu verleihen, den zurückgebliebenen Gesandtschaftssekretär in die Engelsburg. Ein bitterer Schriftenwechsel entspann sich. Cosimo lehnte es ab, Leute zu unterstützen, die eine Profession daraus machten, seine Gegner zu sein und täglich mit einem neuen Gerücht seine Untertanen reizten und aufregten, nur um, wie sie es sonst schon gethan hätten, den Brand in diesen Staat zu werfen. Er weigerte dem Papst die Bezeigung persönlicher Ehrfurcht; erst wenn jener ein guter Hirte gegen ihn sein werde, wolle er auch ein guter Sohn sein. Nicht an den Papst selbst sondern an die Kardinäle wandte er sich mit dieser Klageschrift.

Schliesslich mussten doch die Mönche auf alle politische Wirksamkeit verzichten, das freundliche Einvernehmen mit Rom wurde hergestellt, und in einem Staat, wo alles von der Gunst des Herrschers abhing, fanden es auch die kirchlichen Gewalten bequemer mit dieser zu rechnen als ihr zu opponieren. Eine selbständige Kirchengewalt in Florenz zu dulden war Cosimo nicht gesonnen; den Erzbischof Kardinal Salviati, obwohl er sein nächster Verwandter von mütterlicher Seite war, liess er überhaupt nicht nach Florenz, weil er fürchtete, dass sofort der erzbischöfliche Palast der Sammelpunkt des Florentiner Patriziats, dass er auf alle Weise zurückdrängte, werden würde. Salviati's Nachfolger Serguidi war sein fügsamer Diener. Mir liegt die Korrespondenz der beiden vor.[33]) Wenn Cosimo ganz nach Gutdünken einem Kloster einige Einkünfte nahm um sie einem andern zu überweisen, bittet der Bischof schüchtern: Wenigstens der Schein einer Wahrung der geistlichen Freiheit möge hierbei gewahrt bleiben. Einen leisen Versuch, die kanonische Gerichtsbarkeit über Wucher und verbotene Kontrakte herzustellen, weist der Herzog schroff als einen Eingriff in die weltlichen Gesetze zurück. Ehe Serguidi das Edikt des Konzils über die verbotenen Bücher publiziert, wie es ihm von dem Generalinquisitor noch besonders eingeschärft war, frägt er bei Cosimo an und erhält zur Antwort: Man solle abwarten, wie

es in andern Staaten damit gehalten würde. (1564.) Selbst bei Disziplinarfragen des Klerus oder bei Aeusserlichkeiten wie die Abstellung des üblichen Spazierengehens im Dom holt er zuvor die Zustimmung des Herzogs ein.

Von den Päpsten war die monarchische Gewalt in Toskana wieder eingesetzt worden; sie blieb, von vorübergehenden Verstimmungen abgesehen, ein Schoosskind der Kurie. Auch fielen die Interessen meistens zusammen. Mit Paul III. hatte Cosimo zum Aergernis aller Frommen eine Art Kompagniegeschäft zu besserer Ausnützung der geistlichen Einkünfte in beiderseitigem Interesse geschlossen. Schon Leo X. hatte in seiner üblichen Familienpolitik Florenz ein Recht der Besteuerung der Geistlichkeit zugesichert; jetzt teilten sich Papst und Herzog die Zehnten, die mit weit grösserer Härte als vorher eingetrieben wurden. An dem Tag aber, als die Nachricht vom Tode des alten Papstes nach Florenz kam, liess Cosimo dessen Einnehmer verhaften und nahm ihm nach italienischem Finanzbrauch den Raub ab, den dieser ebenfalls nach altem Brauch zum grossen Teil für sich behalten hatte. Die Freude in Florenz war gross; der übermütige Steuereinnehmer hatte die Bürger gewöhnlich angeherrscht: „Papst und Herzog bin ich." Julius III. war nahezu ein Werkzeug des Herzogs, der ihn politisch weit übersah. Dem Papst wurde die Bevormundung bisweilen unbequem. Ich finde ein Schreiben an Cosimo, in dem er um die Abberufung des Gesandten Serristori, Cosimo's besten Diplomaten, bittet, der sich jetzt schon so viel herausnehme, dass er dem Papst die Briefe aus der Hand reisse.[34])

Aus dieser Interessengemeinschaft entspross eine entschiedene Bekämpfung der neuen Meinungen. Im Ganzen hatten sie zwar in Toscana eher weniger als im übrigen Italien zu bedeuten. Die kirchliche Opposition schlug hier eben andere Wege, nicht die der Ketzerei sondern der strengen Orthodoxie, ein. Die protestantischen Zuneigungen in den höheren Klassen waren, seitdem ihr Hauptträger Petrus Martyr Vermigli nach Genf geflohen war, zurückgetreten. Lange schien es, dass man sie in Florenz ebenso wie in Venedig dulden werde, dass das Prinzip Caraffa's, mit der Inquisition vor Allem die Vornehmen aufzuspüren, hier nicht zur Geltung gelangen werde. Carnesecchi war der Freund des Herzogs, auch nachdem er sich aus Rom

geflüchtet hatte. Aber eben an der eignen Tafel liess ihn Cosimo verhaften, um ihn Pius V. und seinem gewissen Untergang auszuliefern. Er wollte keinen Zweifel an seinem Eifer für die Glaubensreinheit lassen. Was galt diesem kalten und verschlagenen Egoisten die Verletzung der Gastfreundschaft? So hat später Cosimo's Enkel Galilei gegen Urban VIII. im Stich gelassen. Es handelte sich ja nur um einen Gelehrten! Wo sich vollends Konventikel zu geheimer Erbauung zusammenthaten, witterte Cosimo wie bei den Piagnonen, die sich mit der Inquisition nicht fassen liessen, Gefahr für den Staat. So liess er i. J. 1551 eine solche pietistische Verbindung aufheben, die sich „unter dem Scheine der Heiligkeit anmasste, sich die Schrift wechselseitig auszulegen.“ Es waren reiche Kaufleute und geringe Handwerker unter einander gemischt, wie es in den Anfängen der Sektenbildung gewöhnlich ist. Sie mussten Kirchenbusse thun und ihre Bücher selber in einen Scheiterhaufen, der vor dem Dom angezündet war, werfen. Im Uebrigen fand es Cosimo vorteilhafter, sie zu hohen Geldstrafen als zu den Galeeren zu verurteilen. Mit der Zeit entschlossen sich die Mediciäer, während sie die religiös-polizeiliche Beaufsichtigung der Inländer noch beständig wachsen liessen, zugleich der Toleranz und dem Handel einen genau abgegrenzten Freihafen in Livorno zu eröffnen, um so zugleich vom strengen Katholizismus und vom Kaufmannsgeist der Juden und Schismatiker Vorteil zu ziehen.

Von einer Entzündung des positiven katholischen Eifers war nach allem dem in Florenz zunächst weniger als irgend anderswo in Italien die Rede. Es dauerte noch lange, bis hier wieder eine entzückte Schwärmerin wie Maddalena de Pazzi bei Volk und Adel die bewunderte Heilige werden konnte. Die Art, wie Cosimo sich den religiösen Aufschwung dachte, war eine ganz andere. Nach seinem Wunsche sollte er dazu dienen, den Adel Toscana's seinem Staate fester zu verbinden. In diesem Sinne förderte er die Lieblingsstiftung seiner späteren Jahre, den Ritterorden von S. Stefano.[35]) Ein Verwandter, der lange in Spanien gelebt, Franz Corsini, hatte ihm i. J. 1557 einen solchen nach spanischem Muster vorgeschlagen. Die Begründung, mit der er es that, war weit mehr politisch als religiös: Der Gehorsam gegen die Obrigkeit ist nicht so, wie

er sein sollte, die Heere selber sind keine zuverlässige Stütze; sie thun den Freunden mehr Schaden als den Feinden; ein engeres ideales Band sei ihnen von Nöten. So habe einst Alexander der Grosse seine Pagenschule gestiftet, so die Türken die Elitetruppe der Janitscharen, so die eigenen Vorfahren die Ritterorden. Aber auch diese entsprechen nicht mehr ihrer ursprünglichen Idee, das Bestreben Corsini's ist es daher, eine Verfassung zu finden, die die Bürgschaft dauernden Bestehens in sich trüge. Der neue Orden soll ein Sammelpunkt des Adels, zumal der unverheirateten Mitglieder desselben sein, schien doch die standesgemässe Versorgung dieser Leute, seitdem der alte Unternehmungsgeist des Florentiner Bürgertums ins Stocken geraten war, die wichtigste soziale Sorge. Da wird denn dem äusseren Prunk, den Graden und Stufen und Kapiteln, und was solche Erzeugnisse müssiger Geschäftigkeit mehr sein mögen, ein hoher Wert an sich beigemessen; ernst genommen aber wird es mit der Ausbildung in den Waffen; das Ordenshaus soll halb Kloster halb Kaserne sein. Ein Bedenken könnte sich erheben, meinte Corsini: Ein solcher Orden könnte mit der Zeit dem Fürsten selber über den Kopf wachsen. Ihm entgeht man, wenn allein der Fürst Mitglieder in den Orden aufnehmen kann; dann hat er von ihm nicht mehr als von irgend einem Soldheer zu besorgen, und er wird dazu das Aergernis vermeiden, welches in einem früheren Freistaat jede andere Leibwache den Bürgern giebt. Der Fürstendienst allein genügt aber nicht, um einer solchen Genossenschaft den richtigen Geist einzupflanzen. Es ist dazu auch die Religion nötig. Diesem Ritterorden muss ein Ziel gesetzt werden, das seinem geistlichen Charakter entspricht: Verteidigung des Vaterlandes gegen den Glaubensfeind.

Diesen Vorschlägen gemäss hat Cosimo den Orden, dessen Grossmeister er selber war, eingerichtet; er hat ihn schon durch die Stiftung solidarisch haftbar für die Erhaltung des gegenwärtigen politischen Zustandes gemacht, indem er ihn mit den eingezogenen Gütern seiner verbannten Gegner ausstattete; in Pisa, das das neue Fürstentum im Gegensatz zu Florenz begünstigte, erhob sich schnell die kalte, von Vasari erbaute, von ihm und Bronzino geschmückte Kirche, das lehrreiche Beispiel des ausgeklügelten und forcierten Styles, mit dem jenes Epigonen-

geschlecht glaubte in den Fusstapfen Michel Angelo's zu wandeln. Der Erfolg entsprach Cosimo's Absicht. Der Adel von Toscana, namentlich derjenige der Landstädte, die sich hier den verhassten Florentinern vorgezogen sahen, drängte sich zu diesem neuen Ehrenrang; durch diesen Orden verbanden sich die Herzöge fremde Kavaliere in grosser Anzahl, worauf die Fürsten des 16. und 17. Jahrhunderts so grossen Wert legen; vor Allem schuf sich Cosimo auf solche Weise die Grundlagen einer bescheidenen Flotte, welche die Küsten Toscana's vor den Corsaren schützte, mit der er 1563 den Rhodisern zu Hilfe kommen und an der Schlacht von Lepanto sich einen Anteil an dem Ruhme des grössten Sieges über den Glaubensfeind erkämpfen konnte.

Wollte die Gesellschaft Jesu unter solchen Verhältnissen in Florenz Eingang finden, so musste sie sich dem klugen und lauernden Rechner Cosimo politisch empfehlen. Hatte sie die Schwierigkeiten, die hier obwalteten, überwunden, hatte sie sich als brauchbar in seinem System einer vorsichtigen Tyrannis erwiesen, dann brauchte sie sich auch keiner Stürme zu gewärtigen, wie sie in Venedig beständig drohten. Hier vor Allem bedurfte es des Klügsten der Klugen: Lainez. Als der kleine unscheinbare Mann zuerst der Herzogin Eleonora, der Tochter des Vicekönigs Toledo, vorgestellt wurde, war die stolze spanische Dame betroffen, dass dies der berühmte Redner sein solle; aber Lainez rechtfertigte alsbald den Ruf, der ihm voranging und gewann zunächst die Herzogin selbst ganz für seine Person und seine Sache. Nur wollte in Florenz ein Predigterfolg wenig besagen; hier betrachtete man die Kanzelreden wie andere Kunstgenüsse mehr; und die Gunst Eleonora's, der gehassten Spanierin, der die Florentiner die abschätzige Behandlung ihrer alten Geschlechter nie vergaben, war in den Augen dieser kein Vorzug.

Cosimo war immer reich an halben Versprechungen: an die Universität Pisa, die damals gerade die ersten erfreulichen Anzeichen des Aufblühens gab,[36]) glaubte Lainez schon 1546 vier oder fünf Jesuiten bringen zu können. Aber dieser Plan scheiterte, Lainez musste nach Trient und an seine Stelle trat Polanco. Da haben wir bereits gesehen, wie es dieser mit Cosimo versah. In der Medicäerfamilie war es unvergessen,

wie einst Savonarola mit seinen unbeugsamen Forderungen Lorenzo entgegengetreten war; seitdem hatte man gegen Beichtväter, die mit rigorosen Ansichten auftraten, Argwohn. Wir begreifen, warum Ignatius, der die eben gestreute Saat bedroht sah, Polanco zurechtwies, warum er das Rundschreiben mit dem Verbot der Schriften Savonarola's erliess.[37]) Cosimo musste zuerst politisch über den neuen Orden beruhigt sein. Lainez, den Ignatius schon von Trient gern nach Florenz abkommandiert hätte, kehrte zurück und gewann alsbald den alten Einfluss. Aber es dauerte doch mehrere Jahre, ehe er zum Ziele kam.[38]) Cosimo wollte ihnen lieber in dem begünstigten Pisa als in Florenz ein Kolleg einrichten; aber so wichtig den Jesuiten dort auch die Universität war, auf Florenz wollten sie nicht verzichten. Es war die Schule, die hier mit besonderer Sorgfalt gepflegt ward, und die ihnen dauernden Eingang verschaffte. Der erste Jahresbericht des neugegründeten Kollegs (1552) bemerkt, wie es zwar noch knapp zugehe, wie sie selber Koch und Pförtner sein müssten, wie aber doch ihr Ruf in der Stadt bedeutend sei. Auch schrieb man ihnen bereits die Verhaftung einiger Ketzer und die Entfernung eines zwar sehr beredten und angesehenen aber dogmatisch nicht ganz zuverlässigen Augustiners von der Stellung eines Dompredigers zu — ; mit Unrecht, aber sie registrierten doch wohlgefällig das Gerücht. Ihre politische Zuverlässigkeit bewährten die Jesuiten dann wieder, als sie Kardinal Mendoza ausdrücklich als politisches Beschwichtigungsmittel nach Siena berief.[39]) Mit wachsenden Hoffnungen hatten die Florentiner Patrioten den ungleichen Kampf ihrer Nachbarn gegen die spanische Herrschaft, die hier nur die Vorbereitung für die medicäische war, verfolgt; in der unterworfenen Stadt wünschten die Machthaber, dass die religiöse Begeisterung die politische ablöse. Vor Allem blieb Lainez die Vertrauensperson der herzoglichen Familie; ich finde einen langen Brief von ihm, der bestimmt ist eine verwickelte Heiratsangelegenheit im Sinne Cosimo's durch Vermittlung zu erledigen, einen andern, in dem er die zweite Herzogin von Florenz, Johanna, in den Mitgenuss aller Gnaden und Verdienste der Gesellschaft aufnimmt. Binnen eines Jahrzehntes war die Gesellschaft in Florenz eingelebt, beherrschte die Beichtstühle und die Schule, machte ihre

Predigtexkursionen in die Landstädte und hatte von der Inquisition den Auftrag erhalten, in den der Ketzerei verdächtigen Grenzstrichen des Grossherzogtums gegen Umbrien zu Nachforschung zu halten. Der Geist Loyola's trug auch hier den Sieg über den Savonarola's davon.

In Florenz hatte Lainez die Früchte einer langen Arbeit zu ernten; Genua hat er im Sturm erobert. Zwar die erste Berufung von Jesuiten nach Corsica durch die genuesischen Herren war nur halb gelungen[40]; aber bald darauf i. J. 1553 forderten einige angesehene Männer Lainez auf, in Genua selbst zu predigen. Bisher hatten die Jesuiten Ligurien und die Lombardei ganz bei Seite gelassen, hier war einstweilen neben den beiden Gesellschaften, die dort entstanden waren, der Somasca und den Barnabiten kein rechter Platz für sie, und die Aufforderungen, die ihnen von hier gekommen waren, zielten zugleich auf die unmöglich zu gewährende Verschmelzung mit jenen ab. Jetzt musste wieder der Mann, der, obwohl ein geborener Spanier, sich doch auf die Italiener am besten verstand, hervor, um der Gesellschaft Jesu Raum zu schaffen. Ignatius, der doch sonst diesem seinem Genossen das Ungeheuerste unbedenklich zumutete, gab sich diesmal fein berechnend den Anschein, als ob er den Genuesen ein kostbares zerbrechliches Gefäss der Gnade anvertraue. Er schrieb: Lainez werde im Spital wohnen, sich der Krankenpflege hingeben wollen; das solle man durchaus nicht dulden, das halte sein Körper nicht aus. Da Lainez es dennoch that, hat er sicherlich keinen gleichlautenden Befehl von Ignatius erhalten.

Nun begann er einen wahren Predigtsturm auf die Genuesen loszulassen, den er ganz ihren Verhältnissen anpasste. Es ist jener früher erwähnte Cyklus über Handels- und Wechselrecht, mit dem er seine Zuhörer entzückte und den Senat veranlasste, die kaufmännischen Kontrakte nach den hier aufgestellten Grundsätzen durchsehen zu lassen.[41]) Weit bereitwilliger als Venedig öffnete sich die zweite grosse Handelsstadt Italiens den Jesuiten. Das Kapital, um ein reich fundiertes Kollegium der Gesellschaft einzurichten, war binnen kurzer Zeit zusammen, und wie ein Siegesruf tönt der erste Bericht aus Genua:

Der neugewählte Doge selber ist ihr Beichtkind geworden, das vollbesetzte Gymnasium ist von Lainez unter grossem Zulauf und mit einer zündenden Predigt eröffnet worden, alles lässt sich auch für die Zukunft aufs Beste an. (1555.)

So fielen auch die kleinen Fürstentümer und die unter päpstlicher Herrschaft noch immer halbfreien Städte der Romagna den Jesuiten im ersten Anlauf zu. Hier, wo man stets nach den Erschütterungen der Bürgerkämpfe und Geschlechterfehden der sühnenden Priester bedurfte, traten sie als Volksprediger auf, dort, wo das fürstliche Gewissen meistens eine schwere Rechnung abzumachen hatte, waren sie an ihrem Platz als Beichtväter. Für die Volkspredigt im Style des Johann von Capistrano besass Ignatius einen vortrefflichen Redner in dem Pater Silvestro Landini. Er hatte ihn ursprünglich wenig geschätzt und sogar schon daran gedacht, ihn zu entlassen; das hatte Landini dazu gespornt, sich mit recht augenfälligen Leistungen hervorzuthun. In den grossen Städten mit feinerer Bildung war er nicht wohl brauchbar, aber in den verwilderten Orten der Marken oder den Dörfern der Lunigiana wirkte seine Bauernberedtsamkeit, deren grelle Farben wir noch aus seinen etwas marktschreierischen Berichten abnehmen können, Wunder. Da sanken sich bisweilen, während er Himmel und Hölle vor ihnen heraufbeschwor, die verstockten Gegner plötzlich weinend in die Arme. Nur gerade mit den Corsen war es ihm hiermit nicht recht gelungen.

Wo es möglich war, liess Ignatius auch hier hinter dem Volksprediger das Kolleg und die Schule nachrücken. Perugia war einer der ersten Orte, die eine Schule erhielten; der Flandrer Mercurian, der spätere Jesuitengeneral, richtete sie schon 1552 zur Zufriedenheit der Behörden ein.[42]) So sahen wir schon gelegentlich, wie Broët in Bologna eine drastische Volkswirksamkeit, wie Manaräus in Loreto eine ausgedehnte Beichtpraxis unter den Pilgern mit der Schulthätigkeit zu verbinden wussten. In den Städten der Emilia hatte Faber zuerst seine Bruderschaften gestiftet; hier waren der Gesellschaft auch die ersten Anfechtungen gegen die Art spanisch-mystischer Erbauung, wie sie in diesen gepflegt wurde, erwachsen. Als den wichtigsten Platz konnte man hier Modena bezeichnen, insofern das Interesse der religiösen Parteien sich mit seinen

Zuständen am Meisten beschäftigte. Bald nachdem Morone durch die Vermittlung Contarini's die übeln Gerüchte, welche über die Orthodoxie seiner Mitbürger umliefen, beschwichtigt hatte, sandte er zur Vorsicht Salmeron hierher (1543). Die Eindrücke, welche der spanische Dogmatiker hier empfing, waren allerdings ganz anders als die der mildgesinnten Kardinäle. Polanco[43]) erzählt, dass gerade der Bericht über seine Erfahrungen Ignatius den Anlass gegeben habe, Papst Paul zur Reorganisation des Inquisitionstribunals zu raten; — der erste Fall, dass der kluge Morone mit seinen Vermittlungsversuchen das Gegenteil seiner Absicht erreichte.

Man begreift wohl, dass die Jesuiten, als sie einige Jahre später ihren dauernden Einzug in Modena hielten, mit Schmähungen und Verwünschungen von der Bevölkerung begrüsst wurden und sich nur durch die Gunst des Bischofs hielten. Sie schlugen gegen diese Abneigung den sichersten Weg durch die Schule ein. Sie gaben ihren Schülern, die sie bald für sich zu gewinnen mussten, genaue schriftliche Regeln für ihr Verhalten auf der Strasse, im Verkehr, zu Hause und bemerkten bald mit Vergnügen, wie sie ihre ketzerischen Eltern bekehrten und sie namentlich zur Beichte anhielten.[44])

Modena stand unter der Herrschaft des Herzogs Hercules von Ferrara, und wie hier, so war in der Residenzstadt selbst die Bekämpfung der Ketzerei die hauptsächlichste Aufgabe der Jesuiten. Ein tragisches Interesse knüpft sich an die Geschichte der Reformation in Ferrara, das von jeher die Aufmerksamkeit in höherem Masse angezogen hat: das Schicksal der Herzogin Renata, der französischen Königstochter. Ueber den Anteil, den die Jesuiten an ihrer Verfolgung und Demütigung genommen, sind die Ansichten selbst nach den neuesten gründlichen Arbeiten nicht völlig geklärt.[45]) Als die Jesuiten zuerst durch Ferrara gezogen waren, hatten sich gerade die frommen Damenkreise, die sich bald darauf der Ketzerei verdächtig machten, ihrer angenommen. Vittoria Colonna, deren Lieblingsaufenthalt damals Ferrara war, hatte sie, wie wir sahen, dort aufgenommen. Es waren die Tage, in denen der evangelische Eifer auch in Ferrara noch keine Wendung gegen Rom genommen hatte. Aber Renata, die immer mit den französischen Gesinnungsgenossen in enger Verbindung blieb, an deren Hofe

Calvin selber als Gast weilte, gelangte weit früher als Vittoria und weit schärfer als diese zur Opposition.

Dies wurde bald für ihren Gatten unbequem, so gleichgiltig ihm auch die längste Zeit die religiösen Bewegungen in seinem Staate gewesen waren. Dieser verschlagene Politiker, der nach der Weise italienischer Kleinfürsten die Intrigue teils um seine ausgesetzte Stellung nach allen Seiten hin zu sichern, teils aus eigentlicher Neigung an dem virtuosen Spiel der Diplomatie betrieb, knüfte seine Fäden nach allen Seiten, horchte und hetzte überall und suchte überall mit den politischen Geschäften auch etwas Familien-Heirathspolitik zu betreiben. Er hat in jenen Jahren und noch über den Schmalkaldischen Krieg hinaus mit Moritz von Sachsen und Albrecht Alcibiades Unterhandlungen dieser Art gepflogen und bei solchen Gelegenheiten seine geringe Achtung vor dem Papsttum ganz ungescheut ausgesprochen[46]; aber im eigenen Lande und Hause die neuen Meinungen zu dulden war er nicht mehr gesonnen, seitdem sie ihn in Rom verdächtig machten und seine Stellung unnötig erschwerten.

Um dem orthodoxen Katholicismus auf sanfte Weise in Ferrara wieder aufzuhelfen berief er im Jahre 1546 die Jesuiten. Ignatius sandte den Feinsten seiner Genossen, Claude Jay; er stellte ihn Hercules zur unbedingten Verfügung. In seiner Instruktion stand: Auf besonderen Wunsch des Papstes solle er sich von dem Herzog in allen Stücken, die zu Gottes Ruhm und der Unterthanen Heil dienten, leiten und gebrauchen lassen und ihn als seinen Oberen ansehen.[47]) Der geschmeidige Franzose wusste den Herzog zufrieden zu stellen; aber wenn Ignatius gehofft hatte, dass er auf Renata als Landsmann Einfluss erlangen würde, so täuschte er sich. Selbst als ihre älteste Tochter den Herzog von Guise heiratete, konnte er sie nicht bewegen, sich am katholischen Gottesdienst zu beteiligen. Dagegen nahm Jay auf Wunsch des Herzogs an dem Gerichte teil,[48]) welches einen der Ketzer von Ferrara zum Feuertod verurteilte, was um so verbitternder wirkte, als doch jedermann wusste, dass die angesehensten Damen des Hofes und die Fürstin selbst den gleichen Meinungen wie dieses zufällig auserlesene Opfer huldigten. Jay wurde in Deutschland notwendig und kehrte nur noch einmal vorübergehend nach Ferrara zu-

rück; an seine Stelle schickte Ignatius wiederum mit Rück-sicht auf Renata andere Franzosen, zuerst Broët, dann Lepelletier; aber Hercules war längere Zeit verstimmt, dass man ihm den Mann seines Vertrauens genommen habe. Noch 1551 klagt Broët, dass er ihn nur selten und nicht längere Zeit sprechen könne.

Ignatius war mit der ganzen Stellung unzufrieden. An Lepelletier schrieb er einen heftigen Brief; aus unbekanntem Grunde,[49]) drohte er ihm mit Abberufung und hiess alle Genossen des Collegs in verschlossenen Briefen ihre Meinung über ihren Oberen zu senden. Einstweilen warfen sich die Jesuiten auch hier auf die Schulthätigkeit; daneben suchten sie einzelne Damen des Hofes zu bekehren. Lepelletier klagt in seinen Berichten an Ignatius über ihre Hartnäckigkeit in ihrem Glauben, den er geschmackvoll eine fornicatio cum Daemonibus nennt, also dem Bund der Hexe mit dem Teufel gleichstellt. Die eine der Hofdamen, die er als eine Häresiarchin bezeichnet, muss erst von ihm regelrecht niederdisputiert werden; als er dann Fortschritte macht, gesteht er 1553 ein, dass er das nur der eifrigen Hilfe der Ehegatten zu danken habe. Er hatte eben das stärkere Geschlecht auf seiner Seite.

Nach diesen ersten Erfolgen drängt Herkules ihn auch seiner Gemahlin zum Beichtvater auf, ohne dass diese jedoch von seinen Diensten je Gebrauch gemacht hätte. Nachdem auch dies Mittel versagt hatte, ging der Herzog im Einverständnis mit den französischen Verwandten seiner Gemahlin mit Gewalt vor. Sobald es sich um solche handelte, war der dominikanische Inquisitor, den er sich aus Frankreich verschrieb, noch geeigneter als der Jesuit. Dieser trat aber in dem Augenblicke wieder hervor, als die wehrlose Frau, innerlich gebrochen wie sie war, sich zum Scheine fügte, und sich der Communion und Beichte nach katholischem Ritus unterzog. Den salbungsvollen Bericht, den Orlandinus giebt, wie Lepelletier ihr Herz zerknirscht habe, mag aus seinen eigenen Briefen stammen, getäuscht über die wahren Vorgänge hat er damit wohl niemand. Der unwürdigen Verfolgung der hochsinnigen Frau setzte dann Herkules die Krone auf, als er diesen Anlass ergriff, um sich ihres Heiratsgutes und ihrer privaten Einkünfte zu bemächtigen, was denn doch dem französischen Hofe, dem

er sein Inquisitionsverfahren demütig und rühmredig zugleich gemeldet hatte, zu stark war. Anzunehmen, dass die Geldgier des Herzogs, die sich gegen die eigene Gemahlin richtete, der Grund des ganzen Verfahrens gewesen sei, liegt jedoch kein Grund vor; sahen wir doch aus den Berichten der Jesuiten, dass seit 1546 schon alles nach der Katastrophe hindrängte. Im letzten Augenblicke hatte sich Renate der Verfolgung entzogen, indem sie ein Breve vorzeigte, das einst Paul III. zu ihrem Schutze ausgestellt hatte; sie selber machte auch später aus ihren Zuneigungen kein Geheimnis. Sie durfte mit ihnen wieder offen hervortreten, als in ihrem Heimatlande die Hugenotten zu einer politischen Partei wurden. Bei dem Gespräche von Poissy nahm sie die Genfer in ihrem Palast auf; Beza rechnet sie wieder ganz zu den Seinigen. Sie scheint damals dauernd in Frankreich gewohnt zu haben.

Am leichtesten gelangten die Jesuiten in Italien da zum Siege, wo die spanische Herrschaft ihnen den Boden geebnet hatte. Einstmals war Ignatius in Castilien selbst verfolgt worden, im Ausland aber, in Paris und Antwerpen, hatte er bei den spanischen Kaufleuten Aufnahme und Unterstützung gefunden. So war es auch jetzt: während man in der Heimat selbst die aus dem eigenen Geist hervorgegangene Gesellschaft misstrauisch betrachtete, waren alle jene Spanier, die sich einmal vom Boden des Vaterlandes gelöst hatten, ihre geborenen Vertreter. Und auf solchen Männern beruhte damals vor Allem Macht und Ansehen des spanischen Stammes. Seit mehr als einem Jahrhundert unterlag nun bereits Neapel spanischem Einfluss; bald unwillig gescholten, bald widerwillig anerkannt, hatte er bisher doch noch mehr gefördert als geschadet. Freilich sahen die gebildeten Klassen mit geheimen Entsetzen, wie durch die Mischung im Volke sich eigentlich nur die beiderseitigen nationalen Laster austauschten; und manchmal bemerkten sie bitter, dass spanisches Ceremoniell und spanischer Dünkel auch in ihren eigenen Kreisen eindrangen; aber Spanier waren es doch schliesslich auch gewesen, die in dem verrohten Neapel die Renaissancekultur gepflanzt hatten; Spanier nahmen fortwährend regen Anteil an dem gelehrten und heiter geselligen Verkehr der neapolitanischen Akademiker, und man wusste hier ihre nationale Begabung, den kaustischen Humor

wohl zu schätzen. Jetzt war noch zuletzt mit dem Spanier Juan Valdez die religiöse Erleuchtung in die frommen Kreise Neapels gekommen, es war die Schwärmerei spanischer Mystik, durch den Humanismus gesänftigt und etwas abgeklärt. Ganz in Gegensatz zu diesem spanischen Wesen hatte sich der orthodoxe Eifer des Neapolitaners Caraffa gestellt. Der starke Vicekönig Toledo aber, der mit eiserner Faust das Land regierte, die feindlichen Barone kurz im Zügel hielt, und die unruhige Stadt, die er äusserlich umgestaltete, an Devotion gegen ihre Herren gewöhnte, hatte die längste Zeit der unschädlichen religiösen Bewegung ruhig zugesehen. In dem Augenblick, als er Ketzerei hinter ihr witterte, ja auch nur als er sah, dass nach dem Muster der Akademie mehrere Disputiervereine, in denen auch über die Dogmen der Kirche öffentlich geredet wurde, entstanden, war er auch entschlossen, mit diesen Regungen eines freieren Geistes aufzuräumen. Der Schliessung der Akademie folgte der Versuch, die spanische Inquisition in Neapel einzubürgern. Der Augenblick schien gut gewählt, nachdem die römische Inquisition sich ja selber nach dem spanischen Muster umgestaltet hatte; aber in diesem Volke, in dem immer einzelne Impulse eine plötzliche Explosion der Leidenschaften bewirken, erregte dieses Unternehmen auf einmal alle schlummernden Antipathien. Barone, Stadtadel, Volk, sonst beständig mit einander hadernd, vereinigten sich zu demonstrativen Widerstand, wie einstmals als im Jahre 1507 Ferdinand der Katholische den gleichen Versuch gemacht hatte. Neben dem gründlichen Abscheu eines leichtlebigen Volkes gegen die ständig organisierte Grausamkeit, neben der Furcht vor dieser völlig unkontrolierbaren, jeden Einzelnen bedrohenden Erschwerung des spanischen Joches, sprach auch die geheime Selbsterkenntnis mit, dass den neapolitanischen Nationallastern, Meineid und Verläumdungssucht, ein schrecklich freier Spielraum geschaffen werde. Dem Sturme musste Karl V. nachgeben und Toledo selber weichen; dass man in Süditalien die Mittel etwas sanfter wählen müsse als in Spanien, war wieder einmal augenscheinlich geworden. Selbst der Theatinerorden, mit Freude von dem neapolitanischen Adel begrüsst und hier durch den milden Cajetan Thiene selber vertreten, war während der Inquisitionsunruhen vom Volk bedroht und beargwohnt worden. Man

kannte seinen Zusammenhang mit der römischen Inquisition und ahnte wohl, dass er in der That den Spion gegen die Anhänger der neuen Meinungen gemacht hatte.

Die Verfolgung gegen jene, welche der Zuneigung zum Protestantismus verdächtig waren und durch die Verfolgung vollends zu ihm hinübergedrängt wurden, ward, trotzdem die Einsetzung eines staatlichen Inquisitionstribunals gescheitert war, um nichts schwächer. Gerade aus Neapel stammten die vornehmsten der Flüchtlinge in Genf, und ihr Oberhaupt Galeazzo Caraccioli, Herzog von Melfi selber. Hier wie in Modena und Ferrara war eine Umstimmung der höheren Klassen nötig; und der unmerklich vorgehende, halbspanische Jesuitenorden, war auch hier zu dieser Aufgabe am Geeignetsten. Jetzt schrieb Ignatius jenen Brief an den Herzog von Monteleone, in dem er die Notwendigkeit klarlegte, durch eine veränderte Jugenderziehung eine neue, ganz katholisch-zuverlässige Generation heranzubilden; jetzt wurden die Väter der Gesellschaft, die zur Einrichtung des Gymnasiums kamen, mit überschwänglichen Huldigungen von demselben Volke empfangen, das kurz zuvor sich gegen die schroffe Reaktion so erbittert aufgelehnt hatte. Im ersten Jahresbericht, den noch Bobadilla, der bald darauf das Feld räumen musste, verfasst hat, werden diese Triumphe aufgezählt; man gesteht sich doch, dass Neapel die allerverdorbenste Stadt sei, und in ihr gerade die Jugend besonders lasterhaft. Wir sahen früher, wie gerade hier die Erweckung schwärmerischer Frömmigkeit, zu der der Süditaliener besonders geneigt ist, und nicht scharfe Zucht, der er nun einmal widerstrebt, helfen sollte. Hier in Neapel hat dann mit kurzen Unterbrechungen Salmeron bis an sein Lebensende gewirkt. Für dieses rhetorisch empfängliche Volk musste Ignatius seinen besten und feurigsten Redner senden. Schon vor der festen Einrichtung eines Kollegs hatten die Seggi, die Genossenschaften des Stadtadels, auf denen die Verwaltung der Stadt beruhte, bei Ignatius alljährlich darum nachgesucht, ihnen Salmeron als Prediger zu senden; vor der hohen Aristokratie im Palaste des Vicekönigs redete er spanisch und begeisterte sie so, dass sie ihn Salmeron den zweiten Salomon nannten. So standen die Jesuiten hier zugleich im Dienst der Hispanisierung des Adels, die erst jetzt eine fast vollständige wurde.[50])

Zugleich aber ging Salmeron in der Schule durch Aushorchen der Knaben den Spuren der Ketzerei nach — eine Art der Inquisition, die wirksam war ohne auffällig zu sein.[51])

Noch rascher waren die Erfolge gewesen, die der Gesellschaft in Sizilien geblüht hatten. Wir haben sie schon wiederholt betrachtet; denn für die Entwicklung der Thätigkeit ist diese sizilianische Wirksamkeit neben der römischen am wichtigsten. Im Jahre 1546 war zuerst ein Jesuit, Jakob Loost von Löwen, nach Girgenti von Kardinal Farnese, der das Bistum als Pfründe besass, gesandt worden, um Klöster zu revidieren. Weit tiefer griff bereits im nächsten Jahre die Wirksamkeit des Hieronymus Domenech, den der Vicekönig Juan de Vega selber hatte kommen lassen. Vega hatte als Gesandter Karls V. in Rom Ignatius kennen lernen und war sein Bewunderer geworden. Er verschrieb sich den neuen Orden als Heilmittel für die vielerlei sozialen Schäden, an denen die verwahrloste Insel jederzeit gelitten hat, wenn nicht ein Regiment orientalischer Art, eisern und fürsorglich zugleich, in ihr aufgerichtet war. Er erkannte, sagt Ribadeneira, in dem Orden das sicherste Mittel, um ein beständiges Fundament für die Stiftung von Frieden und Sicherheit im Königreiche zu legen.[52]) Man erwartete hier von der Gesellschaft, die für das praktische Leben gegründet war, schlechthin Alles; je vielseitiger ihre Thätigkeit um so besser. Domenech unternahm sofort Klosterreformen in grossem Style, hielt Predigten über Predigten, machte sich daran für den Volksunterricht einen Katechismus auszuarbeiten, wandte seine Sorge den Gefangenen und den Schuldnern zu. Vor allem die furchtbare Verschuldung trieb das Landvolk zur Verzweiflung und zum Brigantentum. Domenech und sein Nachfolger Nadal bemühten sich eine Schuldentilgung herbeizuführen; eine Revision aller wucherischen Kontrakte, mit der sie von der Inquisition beauftragt wurden, sollte ihnen hierzu dienen; wir sahen schon, wie Ignatius selber einen umfassenden Plan, die Errichtung eines grossen Monte de Pietà zum Zweck der Schuldablösung billigte. Vega sprach sofort die Absicht aus, der Gesellschaft mehrere Kollegien zu erbauen, er wartete, ehe er damit begann, nur den Antrag der Stadt Messina ab, den er jedoch selber veranlasste.

Da haben wir nun bereits gesehen, wie diese Berufung

nach Messina erfolgte, und wie sich hier fast mit einem Schlage das Schulsystem der Gesellschaft entwickelte. Ignatius hatte für die Stadt die Bestätigungsbulle ihrer Universität erwirkt, er hatte ihr seine besten Kräfte gesandt, aber er war nicht gesonnen, sich in die geringste Abhängigkeit von ihr zu begeben. Er hatte es schnell herausgefühlt, dass sein Freund der Vicekönig nichts liebe, was die Macht der unruhigen, auf ihre Privilegien trotzenden Municipien begünstige. Domenech wünschte von ihm ein Dankschreiben an den Rat von Messina; er, der sonst von Bescheidenheit und Demut überfliessen konnte, antwortete: Ihm scheine vielmehr, dass Messina ihm zu danken habe. So liess ihn freilich wiederum die Stadt entgelten, was sie gegen ihren Vicekönig auf dem Herzen hatte. Ignatius wollte damals gern an der Universität auch Jurisprudenz und Medicin unter die Obhut der Gesellschaft nehmen, der Magistrat lehnte dies ab und teilte dann jenen zwei Fakultäten die grösseren Einkünfte zu. Das fasste nun wieder Vega als eine persönliche Beleidigung auf; er setzte einen Teil des Rates gefangen, verbannte andere aus der Stadt und ermächtigte den Jesuiten „von der Stadt, soviel sie vermöchten, zu erpressen und nichts nachzulassen". So schalteten diese Vicekönige überhaupt auf der Insel; den unmässigen Privilegien der Städte und des Adels, die stolz darauf waren, dass Sizilien keine Provinz sondern ein altes Hauptland der aragonischen Krone war, setzten sie Gewaltthätigkeit entgegen. Kein Wunder, dass sie alle früher oder später stürzten. Die Jesuiten aber, die berufen waren, dies Wirrsal zu schlichten, steigerten es noch, wie jenes erste Beispiel zeigt. Auch in Syrakus wollte es ihnen bei den städtischen Obrigkeiten nicht gelingen. Der Jahresbericht von 1556 erzählt von den „Verfolgungen", die sie hier zu erdulden hätten, und von den Parteiungen, zu denen sie Anlass gäben. Die Gegner machten ihnen ihr gutes Essen und Trinken zum Vorwurf, nannten sie Heuchler und Pfründenschleicher, ihre Freunde dagegen feierten sie als Ritter Christi „cavalieri di Cristo".[53])

Der volkstümlichen Wirksamkeit that diese Abneigung einzelner Kreise kaum Eintrag; sie steigerte sich aufs Höchste, als Lainez während des Jahres 1550 hier verweilte. Vega und seine Anhänger hatten bereits in allen grösseren Städten der

Insel gut dotierte Kollegien errichtet, aus Sizilien kamen der Gesellschaft die meisten Novizen, ihr Schulwesen ward hier, wo die humanistische Bildung nie so festgewurzelt war wie im übrigen Italien, weit mehr als Neuigkeit angestaunt, und nicht zuletzt kam ihr das enge Verhältnis zur Inquisition zu Gute. Denn wenn auch die Jesuiten deren völlige Uebernahme abgelehnt, lag sie doch so gut wie in ihren Händen. Lainez trat in Palermo geradezu als Prediger beim Autodafé auf. Und hier, wo ihnen eine fast uneingeschränkte geistliche Herrschaft zugefallen war, glaubten sie dem weltlichen Arm, der sie ihnen eingeräumt hatte, ihre Unterstützung nicht versagen zu dürfen, selbst wenn der heilige Stuhl dabei Einbusse erlitt. Vega schaltete ohne auf die päpstlichen Privilegien irgend welche Rücksicht zu nehmen. Wenn er sich an solche nicht kehrte, wo er leichtfertige Nonnenklöster reformierte oder widerspenstige Aebtissinnen absetzte, so wurde ihm schon die Missachtung des geordneten Weges in Rom übel vermerkt; aber Vega ging weiter; er kehrte sich nicht im Geringsten an die Grenzen der kirchlichen Gerichtsbarkeit, er übertrug die Einkünfte geistlicher Anstalten ohne Weiteres auf andere Stiftungen, die ihm nützlicher und zweckentsprechender schienen. Die Jesuiten hatten hiervon den grössten Vorteil und gingen ihm mit ihrer Beihilfe thätig an die Hand. Sie sollten auch in Rom vermitteln; schon 1552 hatte Vega Nadal beauftragt, ihm vom Papst „den Gebrauch der Monarchie in Sizilien" auszuwirken und dadurch seine Gewissensbedenken zu beschwichtigen. Zwei Jahre später aber waren die Dinge auf einen Punkt gediehen, dass ein Konflikt unvermeidlich schien. Es kam zu einer heftigen Szene zwischen Julius III. und Ignatius, in der der Papst den Jesuiten geradezu die Verantwortung für Vega's Uebergriffe aufbürdete, und dem Vizekönig Schuld gab, er wolle selber Kaiser und Papst sein, und mit der Exkommunikation drohte. Ignatius eilte zu beschwichtigen, berief Domenech, um sich zu rechtfertigen, vorübergehend nach Rom und deutete den Weg an, wie Vega ohne Verletzung der kirchlichen Formen doch zu seinem Ziel gelangen könne.[54])

Für ihn besass die sizilianische Wirksamkeit der Gesellschaft noch eine weitergehende Bedeutung. Die Insel ist die Brücke nach Afrika. Die Räubereien der Barbaresken wurden

der Feldzüge Karls V. nach Tunis und Algier immer
träglicher. Von hier aus konnte ein Angriffskrieg am
en erfolgen. Ignatius hatte einen solchen beständig im
. Er versuchte gefangene Türkenknaben in den Kollegien
Dolmetscher, womöglich als Missionäre, ausbilden zu lassen,
iterte aber damit vollständig. Als nun Vega i. J. 1550
n Zug gegen Tripolis unternahm, ordnete er Lainez selber
am gleichsam der Peter von Amiens dieses Kreuzzuges zu
Er erwirkte vom Papst für das Heer einen besonderen
läumsablass und teilte dies den Soldaten in einem kriegerisch
nden Armeebefehl mit. Lainez bewährte sich in dieser
e wie in jeder anderen. Aus dem Stegreif, etwa wenn
heftigem Sturm die Flotte an einer wüsten Insel ankerte,
ch er am Liebsten; nach der Schlacht hatte er mit Be-
ungen und mit der Versöhnung christlicher Renegaten zu
. Wir sahen, dass er und nach ihm Nadal auch das
retwesen organisierten.

Dieser Feldzug hatte, obwohl er zur Eroberung der feind-
n Hauptstadt führte, keinen dauernden Erfolg. Im Jahre 1554
Ignatius deshalb Vega einen ausführlichen Plan über-
ien, wie der Krieg in Zukunft zu führen sei. Hier spricht
einmal ganz der alte Soldat aus ihm; nicht als ein dilet-
scher Pläneschmied sondern als ein ruhiger Organisator
heint er auch hier. Sein Scharfblick hat sofort erkannt, was
n die allgegenwärtigen, immer unvermutet auftauchenden
ten Not thut: eine stehende Flotte von mindestens 200—300
ffen. Die Vorteile einer solchen, geistliche wie weltliche,
n auf der Hand; auch dass durch sie das spanische Ueber-
cht über Heinrich II. von Frankreich, den Bundesgenossen
Türken gesichert werde, hebt er hervor. Um die Mittel
ig zu machen, muss er natürlich auch eine regelmässige
se Besteuerung vorschlagen, die aber doch in jedem Fall
glicher sei als die unaufhörlichen Verwüstungen der See-
er. Nun nennt er zwar die Granden und Ritter als Bei-
rnde, für die es ehrenvoller sei, Galeeren auszurüsten als
se Schlösser zu bauen und glänzende Gefolge zu halten,
die Kaufleute und Seestädte, denen der nächste Gewinn
le; er glaubt auch: man werde von Portugal, Toskana
Genua Hilfe erlangen können; die Hauptsache blieb aber

doch eine recht ausgiebige Besteuerung der Orden und der Geistlichkeit. Dass diese in Spanien sich ebenso schwer wie anderwärts hierzu freiwillig entschliessen würden, weiss Ignatius recht gut. Dazu soll sie denn der Papst zwingen, der, „wenn Gott ihm so viel Geist giebt, mit Geld helfen wird, wenn nicht, doch jene Bestimmung zugestehen wird, was auch nicht wenig ist."

Ein sachliches Bedenken kannte Ignatius hier so wenig, als wenn er die Gesellschaft mit Gütern eingegangener Klöster anderer Orden ausstatten liess; auch war eine Besteuerung der Geistlichkeit zu Zwecken eines Religionskrieges seit den Kreuzzügen hergebracht; dennoch ist es charakteristisch, dass die Herausgeber der Briefe Loyola's glaubten ihn ausführlich rechtfertigen zu müssen, dass er so vernünftig gewesen ist. Der spanischen Kirche aber mit ihren Unabhängigkeitsgelüsten derart die Macht Roms zu Gemüte zu führen, war ein Nebenzweck, den Ignatius bei seinem Plan verfolgte.

Die Gesellschaft Jesu übte in ganz Italien eine bedeutende Wirksamkeit, ohne doch selber hier eigentlich volkstümlich zu sein. Sie war überall von den Fürsten oder Mächtigen berufen, und stellte sich in den Dienst ihrer Absichten. In Spanien hingegen atmete sie ihre Lebensluft; der Entwicklung des religiösen Lebens auf der Halbinsel war sie entsprungen, seiner letzten Phase, der Mystik, hatte sie gleichsam den haltbaren Ausdruck verliehen. Dennoch war die Art ihrer Ausbreitung auch in Spanien nicht anders als in Italien, als überall: sie bedurfte einzelner angesehener und einflussreicher Leute, Kenner die sie zu schätzen und würdigen gelernt hatten. „Mit der Gesellschaft Jesu ist es bewandt wie mit einem herben Wein: man muss sie erst lange gekostet haben, um auf den Geschmack zu kommen" pflegte Franz Borgia von ihr zu sagen. So war ja auch Ignatius nicht wie der Heilige von Assisi ein Prophet, der auszusprechen verstand, was seine Zeitgenossen aufs Tiefste bewegte und deshalb ohne selber praktische Begabung zu besitzen, doch zur grössten Wirksamkeit gelangte, sondern ein rechnender Künstler, der sich Schritt für Schritt seinen Boden sicherte.

Volkstümlich war die Gesellschaft Jesu eigentlich nur in den Heimatbergen ihres Stifters, im Baskenlande. Hierher ging sofort i. J. 1540 wieder der erste Jesuit, den Ignatius nach Spanien sandte, sein Vetter Araoz, und wirkte ganz in der Weise, wie sein Meister begonnen, mit grossen Volkspredigten in baskischer Sprache auf freiem Felde und mit Sittenreformen, für die er die Massen zu begeistern wusste.[55]) Aber Araoz dachte so wenig wie Ignatius daran, sich und seine Thätigkeit in diesen weltentlegenen Winkel einzuschliessen. Sicher, sie wieder aufnehmen zu können, sobald er es wolle, suchte er sich gerade das entgegengesetzte Wirkungsfeld: den Hof. Noch stand in Castilien der allgemeine Verdacht gegen Ignatius fest — fürchteten doch die Eltern des Marranen Polanco, als er der Gesellschaft beitrat, dass sich die Inquisition seiner sofort bemächtigen werde —, nur wenn man den Hof gewann, die höchsten Kreise zu Gunsten der Gesellschaft umstimmte, und vom Königshofe weiter den Weg zu den Hofhaltungen der Granden nahm, waren die Widerstände in Castilien zu bewältigen. So setzte es Araoz i. J. 1542 Ignatius auseinander und erlangte seine Billigung, ganz hierher zu übersiedeln.[56]) Im Königshofe dränge sich jetzt doch das Schicksal des ganzen Königreiches zusammen, hatte er etwas übertreibend, aber im Wesentlichen richtig an den General geschrieben. Eine mächtige Fürsprecherin besass Ignatius hier an der alten Erzieherin Philipps II., der Oberhofmeisterin Leonore Mascareñas. Sie hatte ihm einstmals zugehört, wie er begeistert vom heiligen Lande erzählte, und sie war seine Jüngerin geworden, die an ihn glaubte. Die Vermittlung mit dem Prinzen ging durch sie, namentlich was die Aufträge zur Reform von Nonnenklöstern betraf. Nach spanischer Sitte lag ihr besonders daran, ihren Zögling dem Gebet des heiligen Mannes zu empfehlen; Ignatius teilte ihr wie eine Gunstbezeigung mit: „Immer habe er für Philipp II. einmal täglich gebetet, jetzt nach Karls V. Resignation thue er es zweimal.“ Einige Monate vor seinem Tode nahm er mit einem feierlichen Briefe Abschied von der alten Freundin und sicherte ihr zu, dass er nun bald im Himmel noch feuriger für sie bitten werde.[57])

Mit Araoz zugleich war auch Faber nach kurzem Aufenthalte in Portugal an den Hof von Madrid gegangen. Die

beiden stellten in ihren Persönlichkeiten die aristokratische und die plebejische Seite der Gesellschaft dar; ihre Ideen waren neu, ihr Benehmen würdevoll und gewandt zugleich, und was an diesem Hofe von besonderer Wichtigkeit war: sie blieben auf keine verblüffende Frage die treffende Antwort schuldig. Besonders die Damen des Hofes suchten ihren geistlichen Rat bei ihnen. Ignatius wurde sein Vetter Araoz bald zu weltmännisch; er verwarnte ihn: der Verkehr mit grossen Herren sei nicht der Zweck der Gesellschaft, sondern beständige Arbeit in Krankenhäusern, Gefängnissen, in allen Liebeswerken; aber er verlängerte doch Araoz von Jahr zu Jahr die Erlaubnis am Hofe zu verweilen und bestimmte ihn, dem König auf seinen Reisen nachzufolgen.

Nächst dem Hof waren die beiden grossen Landesuniversitäten, an denen einst Ignatius selber studiert und seine ersten vergeblichen Versuche angestellt hatte, die Punkte, wo die neue Gesellschaft einsetzen musste. Alcalá war von jeher für alle mystischen Regungen und Konventikelbildungen ein geeigneter Boden. Um eine solche Wirksamkeit handelte es sich hier zunächst auch für die Jesuiten. An der Spitze der wenigen hier verweilenden Genossen stand Franz Villanueva, ein schon älterer Mann. Er verfügte über keinerlei gelehrte Bildung und war in der Schule nie über den dialektischen Unterkurs hinausgekommen, aber er besass um so mehr Klugheit und Erfahrung. Seine Virtuosität bestand in der Mitteilung der Exerzitien; der Schleier des Geheimnisses selber, mit dem er sie umgab, wirkte auf empfängliche Gemüter. Viele, die sich ihm nicht offen zu nähern wagten, unterzogen sich geheim seiner Seelenbehandlung. Aber auch den Grundsatz des Gehorsams hatte er sich ganz angeeignet: „Wenn es hiesse, ein Engel predige vor der Thüre, er würde ohne Befehl nicht hinausgehen“, pflegte er zu sagen.[58]) Der Erzbischof und die Behörden sahen den ungelehrten Mann, der im Verborgenen seinen unkontrollierbaren Einfluss auf die Studenten ausübte, nicht gern, aber einstweilen liess man ihn noch gewähren. Nach Salamanca hingegen hatte Ignatius gerade einen der gelehrtesten seiner Genossen, Miguel Torres, gesandt, sobald sich dieser offen für die Gesellschaft erklärt hatte. Der Kardinal Mendoza, ein Mitglied jener Familie, die stets in die Kultur-

entwicklung Spaniens am Tiefsten eingegriffen hatte, unterstützte sie hier, versprach ein Kolleg und liess in seinem Erzbistum Burgos die Jesuiten Pfarren und Klöster revidieren. Zum Unterschied von Alcalá, wo man noch keine Prediger auszusenden wagen durfte, übten sie von Salamanca aus auch auf das platte Land Einfluss. Hier wie in Sizilien waren ganze Dörfer ausgewuchert — die Vertreibung von Juden und Marranen hatte also nichts genützt — und ihre Einwohner waren flüchtig. Torres übernahm die Vermittlung sie zurückzuführen und predigte gegen den Wucher.[59])

Weit glänzender als in Castilien waren jedoch im Anfang die Fortschritte, die man in Aragonien machte. In Barcelona hatte Ignatius seine alten Verbindungen, die auch durch Isabella Roser's Zurückweisung nicht wesentlich gestört wurden; er betrachtete die Stadt fast als seine zweite Heimat. Bald gewann er auch für Valencia einen reichen Weltgeistlichen, Hieronymus Domenech, der uns bereits aus seiner sizilianischen Wirksamkeit bekannt ist, dieser stiftete aus seinen Mitteln in Valencia ein Kolleg der Gesellschaft. Araoz kam i. J. 1546 hierher um es rascher zu fördern; seine Predigten erregten den Verdacht der Inquisition, die wieder einmal eine Untersuchung über die Lehren der Jesuiten anstellte. In eben diesem Jahre aber gewann bereits die Gesellschaft die Zuneigung des mächtigsten Granden der aragonischen Reichshälfte, des Herzogs Franz Borgia von Gandia. Er, der dritte General und der dritte Heilige der Gesellschaft, ward für sie nächst Ignatius, Lainez und Franz Xavier die wichtigste Persönlichkeit überhaupt. Wie oft sind wir nicht schon seiner Wirksamkeit begegnet, hier erst können wir seine Person selber in's Auge fassen.[60])

Ueber alle andern Adelsgeschlechter ragte das Haus Borgia nach der Meinung der Spanier hervor. Mehrfach verwandt mit dem Königsgeschlechte — auch Franz Borgia war ein Enkel Ferdinands des Katholischen — war doch sein höchster Ruhm, dass es allein unter allen Spaniern der Kirche zwei Päpste gegeben hatte. Den Italienern freilich war ebenso wie den Deutschen der Name Alexanders VI. fluchbeladen und Macchiavelli's Bewunderung für den gewaltigen Frevler Caesar Borgia war doch nur ein geistreiches Paradoxon; in Spanien aber urteilte man anders, obwohl die Zeit der Schand-

thaten der Borgias wenig zurücklag, und obwohl ihre Politik selber sich gegen ihr Vaterland gekehrt hatte. Und diese Calixtus, Alexander, Caesar hatten sich doch auch nur als echte Spanier gezeigt. Wie ein Pizarro in Peru, so hatten diese Emporkömmlinge in dem Gefühle ihrer neuen Macht, in einem verbrecherischen Grössenwahnsinn, der nicht ohne einen Anflug von Genialität ist, auf dem Stuhl Petri gehaust. Es war ein Lieblingsgedanke ihres Nachkommen Franz Borgia, ihre Leiber und die aller Bischöfe, welche aus dem Haus Borgia hervorgegangen, in die Prachtkirche zu übertragen, die er den Jesuiten in Rom bauen wollte. Sie sollte zugleich ein Ruhmestempel seiner Familie werden. Ignatius ging mit Wärme auf den Plan ein, aber später scheint man doch in einer Ausstattung mit solchen Reliquien ein Bedenken gefunden zu haben.[61])

So ging denn dem jungen Herzog von Gandía kein schwarzer Schatten seiner Vorfahren nach; das Haus hatte, nach Spanien zurückverpflanzt, diese blutigen, wüsten Erinnerungen abgeschüttelt; es kannte sie als solche gar nicht mehr. Franz Borgia war in einem grossen, strengen Grandenhaus erwachsen, von seiner alten Grossmutter, die im Rufe der Heiligkeit stand, einer Tante König Ferdinands, früh an Armenpflege und pünktliche Frömmigkeit gewöhnt; am Hofe seines Vetters Karl V. und vorher in Saragossa, wohin sich die Familie während des Comuneros-Krieges geflüchtet hatte, erwarb er sich eine Bildung, wie sie in jenen hoffnungsvollen Tagen der spanischen Renaissance üblich war. Er war musikalisch besonders begabt, komponierte und dichtete selber, seine Hymnen blieben im Kirchengebrauche Spaniens. Sein wissenschaftliches Interesse gehörte vor Allem der Mathematik und Mechanik, zumal in ihrer Anwendung auf Befestigungskunde und Kriegswissenschaft. Er war befreundet mit Karls Kosmographen, und mit dem Kaiser selber verbanden ihn persönlich namentlich diese Studien. In seinem Herzogtum hielt er mit seiner Gemahlin Leonor de Castro und einer Schaar blühender Kinder glänzend Hof, in allen ritterlichen Künsten der Spanier, Stierkampf, Falknerei, Jagd wohlbewandert. Aber auf der Jagd hing er zugleich frommen Betrachtungen nach und schrieb sie dann nieder. Sie sind uns noch erhalten: Der Preis des Jagdvergnügens verband sich ihm mit dem Preise Gottes aus der

Natur; namentlich aber pflegt er Vergleiche zwischen dem wohlabgerichteten Falken und Hunde, die nur noch ein Geschöpf ihrer Herren sind, und dem Menschen, der sich leider nicht ebenso unbedingt von Gott dressieren und leiten lasse.

Er gehörte zu jenen wenigen Granden, die nicht damit zufrieden waren, im Genuss ihrer Güter in ihren halb maurischen, festungsartigen Kastellen das Leben stolzer Einsamkeit zu führen, sondern die der Ehrgeiz trieb, das Königtum Karls, das sich über den Trümmern der Macht ihres eigenen Standes erhob, mit zu errichten. Als Vicekönig von Catalonien hatte er ein gerechtes aber unerbittliches Regiment geführt, die Adligen, welche Räuberbanden hielten und das Land brandschatzten, verfolgt, ihre Burgen gebrochen, die Verurteilten hängen und vierteilen, die Gliedmassen zur Warnung auf allen Strassen des Landes ausstecken lassen, und ganze Schaaren auf die Galeeren geschickt. Er pflegte zu sagen, er habe an dieser Jagd auf Räuber viel mehr Vergnügen gefunden als früher an der Jagd auf Tiere. Allein als frommer Katholik liess er zugleich von seinem eignen Geld für jeden der armen Sünder dreissig Seelmessen halten. Prächtige Werke auszuführen, die „magnificentia“, diese Schwärmerei der Renaissance, zu üben, war damals für Franz Borgia höchster Genuss. In Barcelona sicherte er den Hafen durch die Erbauung des grossen Molo; hier wie in seinem eigenen Herzogtum führte er die Küstenbefestigung und den Wachtdienst gegen die Ueberfälle der maurischen Piraten sachverständig durch. Zugleich beschäftigten ihn der Neubau seines Palastes und die Errichtung eines Dominikanerklosters.

Inmitten dieser energischen Thätigkeit glaubte man doch schon eine Abwendung von den weltlichen Freuden an ihm zu bemerken; bei den öffentlichen Schaustellungen schien er unaufmerksam, in sich verloren. Als er im Jahre 1537, ein Sechsundzwanzigjähriger, die Leiche der Kaiserin nach der Gruft von Granada überführen sollte, hatte ihn der Anblick der Verwesung bei der Beerdigung im Gegensatz zu dem Prunk der Handlung tief erschüttert; seitdem hing er gern Gedanken über die Nichtigkeit des Irdischen nach. Der Gedankenkreis der spanischen Mystik zog ihn an. Hierbei ergaben sich auch die ersten Beziehungen zu Ignatius; in Barcelona war er auf

Araoz und seine Abendmahlssocietäten aufmerksam geworden, und fragte nun bei dem General selber an, wie es mit der häufigen Kommunion, dieser Rückkehr zum Gebrauch der alten Kirche, die doch in Spanien so viel Aufsehen errege, zu halten sei. Ignatius antwortete etwas ausweichend, dass hierbei nicht alle Geister mit einer Schnur zu messen seien, und empfahl dem Herzog, sich unter die Leitung eines seelenkundigen Mannes zu begeben.

Mehr noch fand sich Franz Borgia einstweilen durch die Missionsthätigkeit der Gesellschaft angezogen. Sie dachte er in seinem eigenen Herzogtum zu brauchen. Noch traten diese valenzianischen Granden für ihre überwiegend aus Moriscos bestehende Unterthanenschaft ein und der Erzbischof Thomas von Villanueva, der einen umfassenden Plan zu gründlicher Bekehrung nach vorhergehender plötzlicher Entwaffnung entwarf, glaubte sich von der Mehrzahl derselben eines Widerspruchs versehen zu müssen. Franz Borgia nennt er unter denjenigen, die dies nicht thun würden; der Herzog selber aber dachte auf mildere Mittel und Wege. Da sahen wir schon, wie mit diesen Missionsplänen die Errichtung der Universität Gandia, die Stiftung des Jesuitenkollegs und des maurischen Seminars zusammenhing. Ignatius übernahm den Auftrag, aber die Art, wie er es that, gab beinahe schon die Bürgschaft, dass auch er mit der Versöhnung der Moriscos nicht vorwärts kommen werde. Alle Irrtümer der Neophyten, die ihm die Genossen von Gandia nach Rom meldeten, eben um dadurch die spanische Inquisition zu umgehen, meldete er sofort bei dieser an. Er hatte sich aus seinen Lebenserfahrungen den Grundsatz gebildet, dass alles zu vermeiden sei, was irgendwie den Argwohn dieses Tribunals wachrufen könne. Die Bekehrungsversuche an den Mauren scheiterten vollends; noch am Galgen bekannten sie laut ihren Glauben und ihren Hass gegen das Christentum. Schon i. J. 1552 gab man diese ganze Thätigkeit auf.

Unterdessen hatte sich die Korrespondenz zwischen Ignatius und Borgia immer intimer gestaltet; die beiden überboten sich in einem Demutwettstreit, schon stellte der Herzog unter Fabers Leitung die Exerzitien an; dann gewann ihn Torres für den Orden selber, bald nachdem seine Gemahlin gestorben war.

Wir haben früher gesehen, wie der Beitritt nur geheim erfolgte; als Jesuit hat Franz Borgia noch einmal den Cortes von Aragonien präsidiert; die Würde eines Oberhofmeisters, die ihm Karl V. antrug, lehnte er freilich ab. Sofort machte sich Borgias Einfluss zu Gunsten der Gesellschaft bei den Bischöfen, die ihr abgeneigt waren, geltend. Ich finde einen Brief, den er Torres an den Erzbischof von Toledo damals mitgab, und in dem er ihn beschwört, auch diese Arbeiter im Weinberg zuzulassen, die zwar in der elften Stunde kämen aber ihren Lohn mit den ersten empfangen würden.[61a]) Der Bischof von Barcelona wurde schon jetzt durch ihn für den Orden umgestimmt.

Als er nun offen seinen Beitritt kundgab, erweckte dieser Schritt in dem Volke, das für alles Ungewöhnliche, Heroische einen lebhaften Sinn besitzt, die höchste Bewunderung. „Pater Franz, ehemals Herzog von Gandia", blieb in den Augen der Spanier, aber auch in denen der Gesellschaft selber, immer zugleich der Fürst. Er machte zuerst eine Pilgerfahrt zu den Stätten von Loyola's Jugend; gern hätte er wie dieser auch eine Epoche ausschliesslich innerer Erfahrungen durchgemacht; aber dazu liess ihm Ignatius keine Zeit; der Arbeitskreis Franz Borgia's erweiterte sich nur, seitdem er der Weltlichkeit entsagt hatte. Seine Reise nach Rom und durch Italien, mit dessen Fürsten er zum Teil verwandt war, glich einem Triumphzug. Von Seiten des Papstes wie des Kaisers konnte er sich des Kardinalshutes kaum erwehren. Ueberreichlich flossen seine Gaben — denn das Gelübde der Armut schien für ihn einstweilen nicht zu gelten — dem Orden zu, dessen Mitglied er war. Er hatte von Karl V. noch auf 5 Jahre seine Besoldung erbeten und erhalten; sein Herzogtum hatte er, ehe er es seinem ältesten Sohn übergab, so sehr mit Pensionen zu Gunsten seiner Stiftungen belastet, dass der neue Herzog eine Zeitlang wenig zufrieden damit war.

Von diesem Augenblicke an war die Gesellschaft Jesu der bevorzugte Orden der grossen Häuser Castiliens und Aragoniens. Bald darauf ahmte ein Nachkomme des grossen Kapitäns Gonsalvo de Cordoba den Schritt Borgia's nach; seiner Freigebigkeit verdankte die Gesellschaft ihre Einführung in Andalusien. Unermüdlich war Franz Borgia thätig, dem Orden

in den einzelnen Provinzen die Bahn zu brechen, neue Kollegien zu stiften. Die Beeinflussung der Höfe, des portugiesischen wie des spanischen, nahm er nun mit grösserer Autorität als sie Araoz besessen, in die Hand. Auch den alten Kaiser, der vom Throne sich ins Kloster zurückgezogen hatte, suchte er gern in San Yuste auf, und die Biographen berichten von den Gesprächen, mit denen er vor dem misstrauischen Karl V. seinen Schritt und die Gesellschaft zu rechtfertigen wusste. So nahm er in Spanien beständig eine Ausnahmestellung ein, wie denn Ignatius dies auch darin anerkannte, dass er eigens für ihn das Amt eines Generalinspektors des gesamten Ordens auf der pyrenäischen Halbinsel schuf, und ihm die Provinziale unterordnete. Er abdizierte gleichsam für diese Gebiete von seiner Generalswürde, um sie auf Borgia zu übertragen. Diese seine Macht erhöhte sich noch, als unter Paul IV. nach Ignatius Tode der Verkehr zwischen Rom und Spanien gehemmt war; auch Lainez beliess Borgia in seiner herrschenden Stellung; als der Papst 1561 diesen nach Rom berief und er kurz darauf seine Reise nach Frankreich und Deutschland antrat, ernannte er Borgia zum Generalvikar.

Es liegt ausserhalb des Rahmens dieser Darstellung, die Thätigkeit, die alsdann Borgia als General der Gesellschaft entwickelt hat, zu verfolgen. Er hat den Orden auf den Höhepunkt seiner Macht gehoben. Seine Wirksamkeit konnte später noch ausgebreiteter werden, die Jesuitenschule konnte in den katholischen Ländern sich noch fester wurzeln, aber der politische Einfluss des Ordens konnte nie höher wachsen als damals, wo der unermüdliche Mann mit der Autorität, die ihm seine Herkunft und seine Stellung gaben, durch seine Briefe und auf seinen zahlreichen Reisen den Kampf gegen Türken und Ketzer schürte und Bündnisse der katholischen Mächte zu Stande zu bringen suchte. Selbst die rastlose Thätigkeit seiner beiden Vorgänger tritt beinahe in den Schatten hinter der seinigen; er war jetzt in der That an der Spitze seiner allverbreiteten Gesellschaft der zweite Papst geworden. Nur ein Theologe war er nicht geworden. Das Jahr Studium, welches er nach seinem Beitritt zur Gesellschaft auf die Dogmatik verwendet hatte, hatte ihn natürlich nicht dazu machen können. Er hat einige religiöse Traktate geschrieben, aber sie bewegen sich fast alle in den

leleisen der Exercitia spiritualia: Anweisungen zur Selbstprüfung, nach bestimmtem Schema auf die Tage der Woche verteilt, weiter eine Methode zur Selbsterniedrigung durch Vergleich unsrer selbst mit allen Dingen um uns und über uns, oder Vorschriften, wie man bei jeder grossen und kleinen Handlung Gedanken an Jesus haben und Parallelen mit ihm ziehen könne, etwa „beim Anziehen des Hemdes: Jesus hat nackt am Kreuz gehangen", und so den ganzen Tag durch. Die spanische Mystik tritt hier in so krassen Formen auf, dass die Inquisition Anlass nahm, sich mit diesen Schriften zu beschäftigen und sie eine Zeitlang zu verbieten: Es machte der Ranküne der Dominikaner gegen ihre sie jetzt schnell überflügelnden Konkurrenten offenbar Lust, dass sie dem mächtigen General ein Weilchen mit einem Inquisitionsprozess drohen konnten.

Wie anders war der alte Ordensgeneral, wenn man ihn gegen den einstigen Herzog von Gandia hielt. In dem zum Skelett abgemagerten, hustenden Greise war der stattliche Mann, dessen Schönheit und Kraft man bewundert hatte, nicht wiederzuerkennen; der abenteuerliche Ehrgeiz und die fieberhafte Thätigkeit waren wohl dieselben geblieben, aber eine düstere Askese, die ihm ursprünglich nicht eigen gewesen war, und die eigentlich den Grundgedanken der Gesellschaft zuwiderlief, hatte sich seiner bemächtigt. Schon Ignatius hatte ihn vor ihrem übermässigen Gebrauch gewarnt, aber er fand seine Freude daran und er ging, auch darin von seinem Meister verschieden, in dieser Verleugnung früherer Lebensgewohnheiten bis zur Unsauberkeit. Ein abergläubischer Dämonismus, wie er im Laufe dieser Zeit überall wieder breiteren Boden gewinnt, beherrschte auch seinen Geist. Er schlägt sich mit dem Teufel herum, bannt böse Geister und heilt Besessene, wie es dann seine Genossen in allen katholischen Ländern mit Vorliebe weiter thun. Dabei tritt ein cynischer Zug, der im Spanier oft liegt, hervor. Er wendet sich nach einer solchen Dämonenaustreibung wohl mit den Worten um: „Was Wunder, wenn der Teufel vor mir ausreisst! Das Sprichwort sagt: ein Schelm kennt den andern", oder lacht wohl gar: „Ich thue dem Satan so viel zu Liebe, da thut er mir wohl auch einen Gefallen." Man möchte fast meinen: Das Dämonisch-Unheimliche im Wesen

der Borgia's trete in dem Greise wieder hervor und im Bewusstsein von all den krummen Wegen, die seine Politik ging, von dieser Thätigkeit, die grossenteils im Schüren von Hass, im Flechten von lichtscheuen Intriguen, im Anstiften von Verschwörungen, im Lauern und Horchen bestand, poche er darauf. Aber das „in majorem Dei gloriam" stand ihm zudeckend über allen diesen Thaten; er bildete den fatalistischen Glauben aus, dass kein Jesuit verloren gehen könne. Er war seiner Sache sicher, und als Miguel Torres, Ignatius Liebling, in seinem Alter im Rückblick auf sein Leben in jene Art religiösen Kleinmutes verfiel, worin Zweifel an der Erwählung das Gemüt beherrschen, versicherte ihm Franz Borgia: er wisse es und habe es klar erkannt, dass Torres aus der Zahl der Erwählten sei.[62]) So sammelte sich in diesem Manne die finstere Energie der Gegenreformation gleichsam zu einer höchsten Aeusserung![63])

Die Gesellschaft bedurfte in Spanien eines so mächtigen Protektors um allen Angriffen zu widerstehen. Wo nur immer von den Jesuiten eine Wirksamkeit auf breiterer Grundlage angestrebt wurde, erhoben sich die Feindseligkeiten. Inmitten der ersten glänzenden Fortschritte war es Faber bedenklich, dass man ihnen den Beinamen „Papisten" gab. Nie erlosch ganz das alte Misstrauen in ihre Orthodoxie; seltsam genug, gerade dadurch wurde es rege, dass sie so viel in Deutschland zu thun hatten; denn dem echten Spanier schien bereits ein längerer Aufenthalt in dem verabscheuten Lande der Ketzer eine Ansteckungsgefahr mit sich zu bringen. Vollends mit der beargwohnten ketzerischen Mystik im eigenen Lande ergaben sich die Beziehungen und die Verwechselung ganz von selbst. Von Salamanca, der ersten Universität, und von dem bedeutendsten lebenden Scholastiker Spaniens, Melchior Cano, ging der erste gefährliche Angriff aus (i. J. 1548). Wir haben ihn wiederholt kennen gelernt, diesen streitbaren Gelehrten, der so fest davon durchdrungen war, dass seine Scholastik die Nationalsache seines Vaterlandes sei, und der seinen Machtsprüchen in der That Nachdruck zu verleihen wusste. Die Art wie er den ersten Humanisten und Historiker Spaniens, Sepulveda, hochmütig abgekanzelt hatte, war nichts gegen die hasserfüllte, vernichtende Kritik, die er gegen seinen alten Konkurrenten auf dem Lehrstuhl der Dogmatik in Salamanca, als er Erz-

bischof von Toledo wurde, Bartolomé Carranza richtete. Er stürzte ihn vom Stuhl des Primas von Spanien, seiner Argumente bediente sich die Inquisition, und vergeblich suchte man in Rom den Kirchenfürsten, der in Flandern gute Dienste geleistet hatte, zu halten. Sein Beweis war, wie wir früher sahen, dahin gegangen, in Carranza's Büchern die verbotenen Früchte der Illuminaten-Mystik aufzuspüren; konnte er ihm nicht ebenso gut gelingen, wenn er ihn gegen die Jesuiten anwandte? Melchior Cano selber sagte: Seit fünfzehn Jahren habe er das Werden der Gesellschaft verfolgt und den Zusammenhang Iñigo Loyola's mit den Alumbrados geargwohnt. Dann hatte er in Rom den jungen Orden aufgesucht; hierbei hatte Ignatius den schweren Missgriff gemacht, um Cano mit einem besonders berühmten Gelehrten und erleuchteten Theologen zu imponieren, ihm Wilhelm Postell zuzuführen. Dieser stand nicht an, vor dem Kollegen aus Salamanca seine mystisch-kabbalistischen Ideen zu entwickeln, und erschien jenem schlechthin als verrückt. Cano hat später in einem pikanten Briefe seine Eindrücke von dem römischen Professhaus und seinem Leiter niedergelegt. Ignatius schien ihm nichts weiter als ein eitler Narr, der seine Hohlheit mit dem Mantel der Vielgeschäftigkeit und des Wichtigthuns verdeckt.[64]) Jetzt sah er in seiner Domäne Salamanca selber die Jesuiten eindringen, an ihrer Spitze einen früheren, von ihm selbst geschätzten Kollegen Miguel Torres, der eben noch Gesandter der Universität in Rom gewesen war, in seinen Augen ein deutliches Beispiel der Verführungskünste der Gesellschaft. In dunkeln Worten fing er zuerst an zu predigen: Man solle sich hüten vor den falschen Propheten; aber ganz Salamanca zeigte dabei mit Fingern auf die Väter. Bald verkündigte Cano auch öffentlich, was er Anfangs nur im Privatgespräch geäussert: Die Theatiner — so nannte er nach spanischem Brauch die Jesuiten — seien die Vorläufer des Antichrist. Ganz übereinstimmend mit der bald beginnenden protestantischen Polemik suchte er die Bilder der Apokalypse in diesem Sinne zu deuten; ein Zug, der auf die Proselytenmacher aller Zeiten passt, war für ihn entscheidend: dass jene sich in die Häuser drängen und den Weibern Skrupel in den Kopf setzen. Er nahm diese Erläuterung sogar in seine allgemein verbreiteten Lehrbücher auf. In den Jesuiten wollte

er die Mystik überhaupt, alle religiöse Gefühlsschwärmerei treffen. Auch Tauler sei ein Ketzer gewesen, eiferte er. Niemand solle sich durch das, was die Jesuiten etwa Wahres vorbrächten, täuschen lassen. Auch die Alumbrados hätten die besten Anfänge gehabt, auch Arius habe durch den Schein der Heiligkeit die Menschen verführt! So thäten alle Ketzer!

Sofort nach Cano's erstem Auftreten suchte ihn Torres mit Berufung auf alte Freundschaft zu beschwichtigen, was ihm nicht gelang, obwohl jener ihm versicherte, dass er persönlich nichts gegen ihn habe; dann bekämpften sich die beiden öffentlich; aber der Vorteil war einstweilen entschieden auf Seiten des Professors, den man in Salamanca wie ein Orakel hörte. Ignatius überblickte sofort die Gefahr, die ihm aus diesem Handel drohte; er schrieb nach Spanien: für eine gedeihliche Wirksamkeit bedürfe man unbedingt eines guten Rufes. Er hielt es für geraten, zunächst seine Hilfstruppen vorzuschicken. Er verschaffte sich ein besonderes Breve des Papstes und ein Rundschreiben seines Kollegen, des Generals der Dominikaner, der allen seinen Ordensbrüdern, zu denen auch Cano gehörte, die Gesellschaft Jesu dringend empfahl. Er hoffte es durchzusetzen, dass Cano nach Rom zur Verantwortung citiert werde, und liess deshalb bereits in Salamanca seine Angriffe notariell beglaubigen. Aber aus solchen Autoritäten und weitaussehenden Drohungen machte sich der selbstbewusste Gelehrte wenig. Im Gegenteil! Er predigte öffentlich: Das sei eines der Dinge, welche die Christenheit verwirrt hätten, dass die grossen Prälaten, verführt durch den Umgang mit heuchlerischen Frömmlern, neue allzufreie Orden bestätigten, die das Joch der Regeln zerbrächen, die sich nicht um Askese, nicht um Abtötung des Körpers, nicht um gottesdienstliche Uebungen kümmerten. Auf diese Dinge legte der Dominikaner Wert; dass er unbotsam gegen seinen Oberen war, hätte in Ignatius Augen mehr als alles das gegolten.

Der Sturm beschwichtigte sich in der nächsten Zeit etwas; Torres wurde sogar von der Stadtbehörde von Salamanca in Geschäften gebraucht, und die Jesuiten konnten in Salamanca ungehindert einen ihrer Predigtcyklen abhalten. I. J. 1550 kam Cano als Theologe zum Tridentiner Konzil. Man gewinnt aus den Akten nicht den Eindruck, dass er, trotzdem er regelmässig

an bevorzugter Stelle sprach, einen so tiefgehenden Einfluss
geübt habe — soweit in dieser stillen Epoche des Konzils ein
cher überhaupt zu üben war — wie Lainez und Salmeron.
von konnte er sich überzeugen, dass wenigstens diese Beiden
gmatiker von seiner eigenen Art und keine Mystiker seien. Es
ab sich sogar einiger Verkehr zwischen ihnen; aber bei einer
chen Gelegenheit kam es zum Wortwechsel, Lainez liess sich
einem groben Schimpfwort, was bei Spaniern trotz aller Cere-
nien freilich nichts Seltenes war, hinreissen. Er kam zwar
nächsten Tage mit einer demütigen Entschuldigung, und
arscheinlich fiel ihm diese Mortifikation nicht schwer; aber in
no's Seele bohrte sich von Neuem der Groll. I. J. 1553
itete er wiederum Angriffe gegen Ignatius Person — wahr-
einlich jene Briefe über ihre früheren Begegnungen —, die
ser nicht der Mühe der Beantwortung für wert erklärte [65])
er auch als spanischer Patriot redete jetzt Cano. Als i. J.
57 die Kunde zu ihm gedrungen war, dass Karl V., bewogen
rch den Umgang mit Franz Borgia, im Kloster zu San Yuste
Exerzitien durchmachen wolle, schrieb er an den Beicht-
ter des kaiserlichen Einsiedlers einen flehendlichen Brief und
schwor ihn, diese Absicht zu hintertreiben. Er habe noch nie
sehen, dass solche, die sich den Uebungen unterzogen, dadurch
ssere Christen, wohl aber dass sie schlechtere Ritter geworden
inen. „Ich bildete mir bisher ein, dass die Gnade nicht die
aturkraft zerstöre, sondern sie vervollkommne, und dass die
ebungen eines Christen das ritterliche Wesen nicht vernichten,
ndern dass sie den Herrscher und König zum noch besseren
errscher und König machen. Jene aber machen die Ritter,
e sie unter die Hände bekommen, statt zu Löwen zu Hühnern,
d die Hühner zu Küchlein; und wenn der Türke nach Spanien
gens Leute geschickt hätte, um Nerven und Kräfte zu ver-
chten, die Soldaten zu Weibern, die Ritter zu Krämern zu
achen, so hätte er zu seiner Absicht keine besseren Leute
ählen können als diese, von denen Ew. Ehrwürden sagt: „es
der Orden der Geschäfte." Wenn solche Uebungen auch
r Ackerknechte schlechter machten, so müsste man sie ver-
iten, ist seine Meinung. Jedoch der sonst so zuversichtliche
lehrte ist diesmal Angesichts der Fortschritte, die die Gesell-
aft in Spanien machte, resigniert. Er sei, so schliesst er,

wie Cassandra, die ihre Stimme erst erhoben habe, als Troja schon rettungslos verloren gewesen sei.

Cano blieb nicht bei Briefen stehen, wieder erhob er, unterstützt von seinen Ordensbrüdern, seine Anklage öffentlich und wieder sandte man Edikte seines Generals, der vergeblich einen Tadel über den spanischen Provinzial aussprach, und Empfehlungschreiben aller Art gegen ihn aus.

Es ist die Gesinnung des Altspaniers, für den Ritterlichkeit und Glaubensfanatismus zusammenfallen, die in den Worten Canos atmet. Die Jesuiten haben sich sorgfältig bemüht seine Prophezeiung aus Thatsachen zu widerlegen; sie haben mit Stolz darauf hingewiesen, in wie viele Schlachten ihr kriegerischer Orden Feldprediger entsandt habe, sie haben sich gerühmt, dass die beiden Kriegshelden Spaniens in dieser Zeit, Alexander Farnese und Don Juan d' Austria, in ihrer Hand gewesen. Alba freilich, der kastilianische Grande, teilte eher Cano's Ansichten und verachtete den Orden.[66]) Aber in jenen Worten Cano's liegt viel Wahrheit. In dem Erschlaffungsprozess der spanischen Nation fällt dem Einfluss der Jesuiten eine bedeutende Rolle zu. Was waren denn die Exerzitien anders als der Niederschlag der Wandlung, die Ignatius vom altspanischen Ritter zum leidenschaftslosen, gottergebenen Universalmenschen durchgemacht hatte? Und wenn auch bei ihm diese Leidenschaftslosigkeit vielleicht nur Schein war, bei den Nachfolgern konnte sie zur Wahrheit werden. Wenn Melchior Cano von der Vernichtung der Naturkraft durch die Jesuiten redet, während er zugleich ihre Verachtung der Askese rügt, was ist das anders als der Ausspruch jenes Karthäuserpriors, den sich die Jesuiten besonders hoch anrechneten; — nur das Lob zum Tadel umgewandt: — „Sein Orden töte die Sinnlichkeit ab, um des Geistes Herr zu werden, die Gesellschaft Jesu aber breche den Geist, und unterwerfe sich dadurch auch völlig den Körper."

Die Feindschaft des angesehenen Gelehrten war unbequem und hätte gefährlich werden können; der Angriff, der von Seiten des ersten Kirchenfürsten Spaniens erfolgte, war beides zugleich. Erzbischof Siliceo von Toledo war nie ein Freund der Gesellschaft gewesen, doch ihrer stillen Wirksamkeit hatte er bisher nichts in den Weg gelegt. Aber schon erregte auch sie Argwohn: die Jesuiten förderten in Spanien besonders eifrig

den häufigen Gebrauch des Abendmahles, und machten damit, wie der erste Brief Borgias an Ignatius zeigt, gerade das grösste Aufsehen. Die Uebertreibung lag nahe und in den kastilischen Städten gingen einzelne Priester so weit, dass sie ihren Anhängern zweimal täglich die Hostie reichten. Solche Geistlichen bezeichneten sich selber als Freunde der Jesuiten und diesen war es unmöglich, sie ganz von sich abzuschütteln. Schon war es zu einer Untersuchung vor dem Rektor der Universität gekommen; da gab die beabsichtigte Errichtung eines Kollegs in Alcalá im Jahre 1549 den Anlass zum Ausbruch eines längst vorhandenen Grolles. Vergara, der reichste Kanonikus der Toledaner Kirche, war, wie wir wissen, im Geheimen dem Orden beigetreten, und er war offen wenigstens ihr Gönner, der Fundator jenes Kollegs. Als man an den Bau gehen wollte, erhob der Erzbischof Einspruch, auch die Franziskaner bedienten sich eifersüchtig eines Privilegs, das anderen Orden untersagte in der Nähe ihrer Konvente Klöster zu errichten. Die Einwendungen Villanuevas erwiderte Siliceo damit, dass er unter Berufung auf jene Ausschreitungen der Gesellschaft die Ausübung aller geistlichen Amtspflichten, einschliesslich des Beichthörens, untersagte. Auf die ersten Zeichen seines Unwillens war Torres, der sich auch bei ihm persönlichen Ansehens erfreute, nach Toledo geeilt. Im Gespräche hatte ihm Siliceo zugegeben: die Gesellschaft missfalle ihm wohl nicht, um so mehr aber ihre Privilegien: Den Anspruch, überall Seelsorge zu üben und sich doch der bischöflichen Rechtsprechung nicht zu unterwerfen, wie es in der Diöcese von Toledo selbst die Bettelorden thaten, wollte er nicht dulden. Er verlangte, dass die Jesuiten feste Pfarren annähmen. Als dann jenes Verbot auf den Kanzeln verlesen wurde, schickte Vergara sofort die päpstlichen Privilegien ein; aber das war alter Gebrauch der Erzbischöfe von Toledo, solche nicht zu beachten, wo sie ihrer Macht Eintrag thaten, zumal hier in Alcalá, der eigenen stolzen Schöpfung der Toledaner Kirche. Entsetzt erzählten sich die Jesuiten, wie sie Siliceo angefahren habe: „Wenn ihm jemand mit päpstlichen Briefen komme, werde er ihn sofort ins Gefängnis werfen lassen; denn wir haben hier keinen Papst nötig.“

Ignatius war äusserst erbittert über diesen Mann, der

nichts erreichen werde, da es nicht nur im Himmel sondern auch auf Erden einen gebe, der über ihm stehe und nicht zulasse, dass das Werk Gottes gehindert werde. Gott möge ihm, der sich nicht einmal vor dem Fluche scheue, der in der Bulle „in coena Domini“ über die Verächter päpstlicher Breven ausgesprochen werde, erst die Gnade geben sich selber zu reformieren, ehe er die Kirche zu reformieren beanspruche. Bei Papst und Kaiser warb Ignatius für seine Sache; auch erhielt er aus der kaiserlichen Kanzlei wenigstens formale Unterstützung, aus Rom eine wertvollere sachliche. Julius III. fand allerdings den Anlass nicht geeignet, scharf gegen den unbotmässigen Erzbischof vorzugehen, aber er schrieb nicht nur empfehlende Breven sondern trug auch dem spanischen Nuntius Poggio die Vermittlung auf.

Die Sperre der geistlichen Thätigkeit des Ordens konnte Siliceo Angesichts der päpstlichen Privilegien nicht aufrecht erhalten; um so entschiedener verlangte er die Unterwerfung unter seine Jurisdiktion. Hierbei stand das lebhafte Gefühl der Spanier für die Unabhängigkeit ihrer Nationalkirche auf seiner Seite; aber ausserdem huldigte der Erzbischof auch noch ihrer Nationalschwäche. In der Gesellschaft Jesu befand sich eine beträchtliche Anzahl Neuchristen, und gerade durch Franz Borgia ward die Aufnahme dieser verhassten Marranen und Moriscos gefördert. Nicht als ob Ignatius in dem unseligen Stolz auf die Reinheit des Blutes das Verderben Spaniens erkannt hätte, aber er für seine Person hatte sich, wie wir bei der Betrachtung der Konstitutionen sahen, davon freigemacht. Noch in seinem letzten Lebensjahr schrieb er an Franz Borgia: Er habe gar nichts gegen die Aufnahme von Moriscos, nur sei es geraten, sie an entfernteren Orten, wo man an ihrer Herkunft keinen Anstoss nehme, zu gebrauchen.[67]) Die klugen Köpfe der Semiten waren ihm schon recht, war doch Polanco, sein nächster Vertrauter, selber ein Marrane; und diese Unterdrückten konnten in seiner Gesellschaft sich auch einmal einen Anteil an der herrschenden Kirche erwerben. Siliceo hingegen war ein Eiferer für die „Limpieza“; er hatte ein Statut gegeben, welches Alle, die jüdischer Herkunft verdächtig waren bis zu einem entfernten Grade von geistlichen Würden ausschloss; und in Rom billigte man das Vorgehen. Ich fand aus wenig späterer Zeit im

Florentiner Archiv einen Prozess der römischen Inquisition, in dem ein berühmter spanischer Prediger, der auf der Kanzel solche Statuten der spanischen Kathedralen als unchristlich und schädlich getadelt hatte, zum öffentlichen Widerruf verurteilt wird. Von den Jesuiten forderte Siliceo jetzt geradezu, sie sollten bei der Aufnahme eine Geblütsprobe vornehmen und er wollte sich dabei die oberste Billigung selbst vorbehalten. Das war in der That eine starke Zumutung an den internationalen Missionsorden, der eben damals sogar den ersten japanischen Jesuiten als Schaustück nach Rom kommen liess und der eigene Kollegien für die Ausbildung von Indiern angelegt hatte. Aber der Nuntius Poggio glaubte bei seiner Vermittlung gerade in diesem Punkte den Wünschen des Erzbischofs entgegen kommen zu müssen, und er veranlasste Ignatius, einen demütigen Brief an Siliceo zu schreiben, in dem er ihm zugestand, dass ohne sein Wissen und seine Billigung Niemand in Spanien in den Orden aufgenommen werden solle. Stillschweigend war dasselbe schon früher den Portugiesen eingeräumt worden. Schliesslich hat i. J. 1593, gerade ein Menschenalter nach Ignatius Tode, die fünfte Generalkongregation sich den spanischen Blutdünkel ganz angeeignet und Alle, deren Stammbaum bis zum fünften Grade einen Juden aufweist, von der Aufnahme in die Gesellschaft Jesu ausgeschlossen.

Viel heftiger als anderwärts machte sich in Spanien die Eifersucht der alten Orden gegen die Gesellschaft geltend. Sie lag schon dem Auftreten Cano's zu Grunde, sie spielte bei dem Vorgehen Siliceo's wenigstens mit; vergebens waren die Empfehlungsschreiben des Dominikanergenerals für die Gesellschaft; ausdrücklich gegen sie ergriff 1550 einer seiner Ordensbrüder die Feder. In Spanien kam es darüber auch zuerst zu einem Volksaufstand gegen die Jesuiten. Als i. J. 1555 eine alte Lieblingsidee Franz Borgia's zur Ausführung kam und in Saragossa, der eigentlichen Hauptstadt Aragoniens, ein Kolleg errichtet wurde, behaupteten Franziskaner und Karmeliter, dass dies gegen ihre Privilegien verstosse. Sie regten das niedre Volk gegen die Jesuiten auf, während der Adel auch hier sich lebhaft für sie interessierte. Der Erzbischof und sein Vikar nahmen aus denselben Gründen wie Siliceo Partei gegen die Gesellschaft; sie verhängten nicht nur Censuren sondern selbst das Interdikt

über sie. Der Aufenthalt ward für die Jesuiten lebensgefährlich, sie wichen dem Sturm aus und verliessen Saragossa. Ignatius aber, der keine neue Auflage der Toledaner Verwicklungen wünschte, verhielt sich in der versöhnlichsten Weise: Er wolle glauben, dass die Orden in bester Meinung gehandelt hätten; der Herr Erzbischof werde sich bald eines besseren überzeugen, er wünschte den Brüdern Glück, dass sie Verfolgungen hätten erdulden müssen. Binnen Kurzem waren die Jesuiten zurückgeführt und in sicherem Besitze. Schon aber zeigte es sich, dass alle diese Zwistigkeiten nur ein Vorspiel sein würden zu dem grossen Streit, den noch am Ende des Jahrhunderts die Jesuiten mit den Dominikanern auszufechten hatten.

Aehnlicher Art war der Widerstand, den die Jesuiten in Frankreich fanden; nur dass ihnen hier ihr Eroberungszug noch schwerer gemacht wurde als in Spanien. Denn wenn die Gesellschaft aus spanischem Geiste geboren war, und diese innere Verwandtschaft sich doch bei aller Feindseligkeit im Einzelnen geltend machte, so war sie der herrschenden Kirche in Frankreich von Grund aus zuwider, und hätte man nicht schliesslich doch ihrer in dem Existenzkampf gegen die Hugenotten bedurft, so hätte gerade die gallikanische Kirche sie nie aufkommen lassen. Es hat lange gedauert, bis sich der Jesuitenorden in Frankreich akklimatisiert hat, dann hat er sich freilich gerade hier so heimisch gemacht, dass er fast mehr den französischen als früher den spanischen Charakter zur Schau trug, und doch ist jener tiefe Zwiespalt immer wieder hervorgetreten; in diesem Zwiste hat sich recht eigentlich des moderne Geistesleben Frankreichs geschärft. In der Kulturgeschichte keines anderen Volkes haben die Jesuiten eine so weitgreifende Wirkung geübt wie in der der Franzosen; aber viel tiefere Spuren hat doch in ihr der Kampf gegen sie als die Förderung durch sie zurückgelassen. Nur die Anfänge dieses grossen Prozesses, dessen weiterer Verlauf oft und mit einer Vollständigkeit wie kaum eine andere Seite der französischen Geistesgeschichte behandelt worden ist, haben wir hier zu verfolgen!

Die alte Vereinigung der Scholastici in Paris war durch Ignatius von Zeit zu Zeit ergänzt worden. Gleich 1540 sandte

er seinen spanischen Beichtvater zur Beaufsichtigung und Leitung der jungen Leute hierher; die alten Traditionen wurden hier nicht unterbrochen, aber sie wurden auch nicht fortgebildet. Ueber das gewöhnliche Mass einer Studentenverbindung ging die Vereinigung nicht hinaus; fast nur Spanier gehörten ihr einstweilen an, und als im Kriege Karls V. mit Franz II. alle Unterthanen des katholischen Königs aus Frankreich ausgewiesen wurden, löste sie sich auf; ihre meisten Mitglieder wanderten nach Löwen aus. Nach dem Friedensschlusse kehrten sie zurück und nahmen im Kollegium der Lombarden gemeinsame Wohnung. Dort war es ruhiger für sie als im Collège St. Barbe, von dem die Gesellschaft ausgegangen war. Ihr Ehrgeiz ging nun zunächst dahin, in diesem die Oberhand zu erhalten; so liess sich der Mangel eines eigenen Kollegs einstweilen verschmerzen. In der That wurde ihr Oberhaupt Viola hier zum Rektor erwählt und später mit dem beständigen Amte eines Provisors betraut. Aber solche Würden waren an und für sich Ignatius ein Aergernis; zudem brachte es dieser ganze Zustand mit sich, dass die Genossen verheimlichen mussten, dass sie Mönchsgelübde abgelegt; zudem waren sie genötigt mit fremden Studenten zusammen zu wohnen. Er nötigte Viola, der selbst, als er schon Professe war, noch gerne Provisor des Kollegs geblieben wäre, zu verzichten; er wünschte, dass er sobald als möglich mit den Genossen ein eigenes Haus beziehe. Ueberhaupt war er unzufrieden mit dem Lehrgang, mit den ganzen Zuständen in Paris, obgleich oder vielmehr gerade weil Alles so geblieben war, wie er es verlassen hatte. Wie geistlos sind die Briefe, die die Pariser, Löwener und Kölner Scholaren tauschten! Fromme Empfindungen, Bespiegelung in Thaten, die man einst thun will, und nichts weiter! [68]) Das war klar, nicht in solcher Weise konnte sich die Gesellschaft in Frankreich ausbreiten; je länger um so abfälliger lauteten an der Pariser Universität die Urteile über sie.

Da kam im Jahre 1546 Bischof Wilhelm du Prat von Clermont zum Konzil, lernte Lainez und Jay schätzen, besuchte das Kolleg der Gesellschaft in Padua und erfreute sich an dem wohlgeregelten Studiengang, mit dem sich die künftigen Arbeiter der Kirche hier vorbreiteten. Sein Entschluss stand rasch fest, die Gesellschaft in Frankreich einzuführen; vorläufig erwirkte

er bereits von Paul III. die Erlaubnis, ihr in Clermont ein Professhaus, in Paris ein Kolleg aus den Mitteln seiner Kirche zu stiften. Als er darauf in Paris die Verbindung aufsuchte und dort keinen Lainez und Salmeron, sondern nur eine ziemlich belanglose und missachtete Studentenfaktion vorfand, kühlte sich sein Eifer zwar merklich ab, aber Ignatius feuerte ihn in solchem Falle immer wieder durch seine Briefe an. Wenigstens räumte Du Prat den Jesuiten ein seiner Kirche zustehendes Haus in Paris ein, in das sie übersiedelten, ohne jedoch alle Beziehungen zum Lombardenkolleg abzubrechen. Der schlimmste Feind, den einstweilen die Gesellschaft in Frankreich hatte, war die Pariser Spottlust, die an der spanischen Exaltation, die den Jesuiten im Anfang anhaftete, reichlich Nahrung fand.

Du Prat wünschte einen Bundesgenossen in dem Oberhaupte des französischen Klerus zu erlangen. Er legte es Ignatius besonders ans Herz, den Kardinal von Lothringen, als dieser sich i. J. 1550 nach Rom begab, zu gewinnen. Dies verstand Ignatius vorzüglich; er stellte dem Kardinal seine Gesellschaft ganz zu Gebote, bat ihn, ihr Protektor zu sein; seine Briefe an ihn atmen noch besonders den Geist unterwürfiger Ergebenheit. So wurde das Bündnis zwischen der Gesellschaft Jesu und dem Hause Guise geknüpft. Der Kardinal erwirkte bald nach seiner Rückkehr ein vorläufiges Naturalisationsdekret für die Gesellschaft beim König Heinrich II., und es wurde dies dem Parlament zugeschickt, um es in die Register einzutragen. Zu diesem Zweck war eine Prüfung der Privilegien der neuen Gesellschaft nötig, und Viola reichte diese denn auch vorschriftsmässig ein. Es waren darunter auch die zuletzt von Paul III. verliehenen Exemtionen. Polanco erklärt dies, indem er Ignatius eigenes Urteil wiedergiebt, für einen unverzeihlichen Fehler, durch den Viola die Schuld an allen folgenden Verwickelungen trüge; seiner Ansicht nach hätte Viola das bedenkliche Privileg zurückhalten müssen, um es nach der Zulassung, sobald es nötig, zu benützen. Jedenfalls lehnte das Parlament zweimal die Eintragung des königlichen Patentes ab: Ein Bedürfnis nach einem neuen Orden, der den alten anerkannten nur Abbruch thun würde, liege nicht vor, erklärten die beiden Generaladvokaten Segnier und Marillac; die Befreiung von Zehnten für ihre Besitzungen sei den Zehntberechtigten schädlich, die gerichtliche Exemtion, wonach man

bei jeder Verfolgung eines von ihnen begangenen Fehlers stets nach Rom rekurrieren müsse, um die nötigen Rescripte zu erlangen, sei unerträglich. Wenn aber, wie es in der Eingabe heisse, der Zweck der Gesellschaft sei, das Christentum im Mohrenlande zu predigen, so brauche sie doch zu dieser löblichen Absicht keine Bestätigung vom Pariser Parlament. Schon aber haben sich die Generaladvokaten über die Intriguen zu beschweren, die die Gesellschaft und ihre Gönner nach der ersten Abweisung gesponnen hätten; sie bitten deshalb, ihr Gutachten geheim zu halten und es nicht zur Kenntnis des königlichen Rates zu bringen (26 Jan. 52).

Ignatius, der sonst gern schroffen Gegensätzen auswich, musste hier zu einer Entscheidung drängen. Er sandte 1552 an Stelle Violas den bedächtigen und vorsichtigen Broët nach Paris. Das Parlament, i. J. 1554 zum dritten Mal aufgefordert, die Naturalisation des Ordens zu genehmigen, suchte bei dem Bischof von Paris Eustache Du Bellay und bei der Sorbonne um Gutachten nach. Du Bellay, der Gönner der Humanisten, der eifrige Gallikaner, übersandte eine ausführliche Denkschrift, die eine genaue Kritik aller einzelnen Punkte der vorliegenden Privilegien und Regeln enthielt. An dem Namen der Gesellschaft Jesu hatte er wie so viele andere auszusetzen, dass er eine Usurpation der Bezeichnung, die der gesamten Christenheit gebühre, enhalte. Wichtiger war, dass er die Zweideutigkeit in dem Armutsgelübde nachwies; denn wenn die Professen arm sein und doch die Güter der Kollegien verwalten sollten, während die Scholaren dieser Kollegien doch noch nicht eigentliche Mitglieder seien, sondern nur zu solchen vorbereitet würden und erst je nach dem Erfolg ihrer Studien aufgenommen oder entlassen würden, so seien das eben unlösliche Widersprüche. Wollten aber die Professhäuser wirklich von Almosen leben, so würden sie damit den bestehenden Bettelorden, die so wie so bei der Abnahme der Frömmigkeit im Volke nur dürftig fortlebten, ihr Brod wegnehmen. Dieselbe Unklarheit glaubte er darin zu erblicken, dass die Gesellschaft ihren Mitgliedern trotz der Armut die Annahme geistlicher Würden nach Zustimmung des Generals gestatte. Er hatte sie offenbar im Verdacht, dass sie ihr Absehen auf solche stelle. Nicht minder findet er einen verdächtigen Widerspruch zwischen ihrem vierten Gelübde und

der unumschränkten Machtvollkommenheit des Generals, der sie ja überall von den Sendungen des Papstes nach seinem Belieben wieder abrufen könne. Bedenklicher als alles ist ihm, dem Bischof, aber die Privilegierung des Ordens für eine unkontrolierte, von keiner ordentlichen kirchlichen Gewalt abhängige Seelsorge, die selbst vor den reservierten Fällen des Papstes nicht Halt mache, unerträglich vollends ihr Anspruch, in allen Angelegenheiten nur vor ihren Oberen sich verantworten zu brauchen. Wolle dieser Orden die Missionsthätigkeit, wie er es von sich aussage zu seiner Aufgabe machen, dann solle er auch, wie es einst die Ritterorden gethan, unter den Ungläubigen oder in ihrer Nähe seine Häuser errichten. So aber, wie die Bulle jetzt abgefasst sei, enthalte sie Dinge, die befremdend und unvernünftig seien, und in Frankreich nicht geduldet werden könnten. Du Bellay hatte wohl im Anfang seiner Denkschrift seine Ergebenheit gegen den Papst beteuert, aber er hatte auch offen erklärt: Auch der römische Stuhl könne keine Privilegien verstatten, welche die Hierarchie auflösten.

In diesem Sinne fiel auch das Edikt der Sorbonne aus. Ihre versammelten Doktoren protestierten im Voraus gegen eine Auslegung, die sie der Nichtachtung des päpstlichen Willens bezichtigen könne, aber nach dieser Verwahrung fällten sie ohne sich mit ausführlicher Begründung wie Du Bellay aufzuhalten einen vernichtenden Wahrspruch. Als ob sie sich gegen das Besiegeln ihres eigenen Todesurteils wehren wolle, sträubte sich die alte Metropole der katholischen Wissenschaft gegen den neuen Universitäts- und Schulorden, der aus der Mitte ihrer Schüler hervorgegangen war. „Eine Gesellschaft, die auch den Uebelberüchtigten aufnehme, die keinen Unterschied zwischen Mönch und Weltgeistlichen machen, die keine Ordensregel für das äussere Verhalten und den Gottesdienst geben wolle, die Sakramentgebrauch, Seelsorge, Lehre ohne Unterschied der Orte und Personen zum Nachteile der ordentlichen Geistlichkeit ausübe, die allen Universitäten, allen Obrigkeiten und dem Volke eine Last sei, die das Verdienst des Klosterlebens aufhebe, die die Tugend der Enthaltsamkeit und die so nötige Uebung der Ceremonien und der asketischen Strenge kraftlos mache, die Gelegenheit gebe, von den andern Orden abzufallen — das sei die Gesellschaft Jesu. Kurzum: der ordentlichen Geistlichkeit

entziehe sie den Gehorsam, den geistlichen und weltlichen Obrigkeiten ihr Recht, den Unterthanen werde sie eine Last sein. Darum sei sie im Punkte des Glaubens gefährlich, eine Störerin des Kirchenfriedens, eine Umwälzerin des Mönchswesens und überhaupt mehr zur Zerstörung als zur Erbauung geeignet."

Gross war die Aufregung, die durch das alsbald bekannt gegebene Edikt in Paris hervorgerufen wurde. Die Jesuiten fühlten sich in ihrer Behausung nicht mehr sicher und zogen sich in die Freistatt des Klosters St. Germain de Pré zurück. Hier in der nächsten Nähe der feindlichen Sorbonne konnten sie den Sturm abwarten, und der Abt war stolz, auch wieder einmal zeigen zu können, dass er sich in seiner Immunität um den Bischof nicht zu kümmern brauche.

Es war nicht der erste Streit, bei dem schliesslich trotz ihrer heftigen Worte und ihres Anspruchs ein oberstes Zensurkollegium zu bilden, die Sorbonne den Kürzeren zog. Ignatius wusste aber sehr wohl, dass er nur mit gelassener Ruhe und mit höflicher Rücksicht auf die angesehenste gelehrte Korporation seine Sache glücklich führen könne. Er erliess sofort ein Rundschreiben an alle Mitglieder der Gesellschaft, in dem er ihnen selber Mitteilung von dem Dekret machte, und sie aufforderte sich von allen Fürsten, in deren Gebieten sie wirkten, Zeugnisse ausstellen zu lassen. Das Edikt selber sollten sie diesen nur zeigen, wenn sie wüssten, dass es „zur Erbauung und nicht zur Zerstörung gereichen werde". Er beteuerte, dass dies alles nur geschehe, um mit jeglicher Demut und Liebe einer so berühmten Universität Genüge zu leisten." [69]) Solche Zeugnisse hatte er schon bei dem früheren Prozess i. J. 1539 erfordert; auch jetzt kamen sie ihm teilweise unter Vermittlung Pole's ganz nach Wunsch zu. Am Wichtigsten war ihm wohl das der Universität Löwen, die sich von alten Zeiten her mit der Sorbonne in die Rolle des Wächters der katholischen Orthodoxie teilte; [70]) am Meisten erfreute ihn aber nach dem Zeugnis Ribadeneira's, dass die spanische Inquisition, wenigstens in Aragonien, das Dekret der Sorbonne als unehrerbietig gegen den heiligen Stuhl, als falsch und als verletzend für fromme Ohren verurteilte und seine Verbreitung verbot: [71]) Die Antwort, die Ignatius der Sorbonne selber übersenden liess, war der ausgegebenen Parole gemäss höflich und gehalten. Olavius hatte

sie mit Lainez Beirat verfasst. Er war selber Doktor der Sorbonne und lange Zeit eines ihrer angesehensten Mitglieder gewesen; er schrieb so vertraulich, wie wenn er noch immer mehr ihr als dem Orden angehöre; kaum dass hier und da unter den ruhigen Erläuterungen über die Zwecke und Massregeln des Ordens eine verborgene Spitze zu fühlen war.

Unterdessen hatte sich die Stimmung in Frankreich beruhigt. Leute, gegen die sich eine lebhafte Opposition erhebt, werden dadurch doch immerhin interessant, und das wollte in Paris jederzeit etwas bedeuten. Gerade weil Parlament und Universität so heftig waren, fiel den Jesuiten die Gunst des Hofes in erhöhtem Masse zu; es bedurfte nicht erst der Bitten Loyola's bei dem Kardinal von Lothringen oder der Empfehlungen des Herzogs von Ferrara, die er ebenfalls nachgesucht hatte. Namentlich Heinrich II. selber war ganz für die Gesellschaft gewonnen. Der Kardinal von Lothringen erzählte Ignatius, dass er im Rat zu ihm gesagt habe: „Sehen Sie, obwohl das ganze Konseil gegen den Orden ist, so werden ich und Sie ihn begünstigen und wir werden seine Beschützer sein.“ [72]) Freilich musste man den Plan, in Paris selber ein Kolleg zu errichten, wieder um einige Zeit hinausschieben. Ausserhalb des unmittelbaren Machtbereiches des Pariser Parlaments mochte man aber unter solchen Umständen von der mangelnden Naturalisation absehen. Du Prat hatte schon im vorhergehenden Jahre seine feste Absicht ausgesprochen, jetzt endlich in seiner Diözese ein Kolleg zu errichten; er hatte freilich hinzugefügt, dass es zur Zeit geraten sei, nach Frankreich auch nur Franzosen zu schicken. Ignatius, dem diese Bedingung wenig gefiel, hatte gemeint: da einstweilen nur wenige Franzosen in der Gesellschaft seien, werde es langsam mit der Gründung vorwärts gehen. [73]) Einstweilen wirkten einige Jesuiten in der Diözese Clermont. Ihre vielseitige Thätigkeit machte sie beliebt; du Prat wünschte nur mehr von ihnen, denn das Land sei dicht bevölkert und dürste nach dem Evangelium; er hoffte der Gesellschaft die ganze Machtvollkommenheit über die Universität oder das Gymnasium der Auvergne in Billom verschaffen zu können. Broët redete Ignatius zu, sich diesen Gewinn nicht entgehen zu lassen, gab Auskunft über die Verhältnisse jener Universität und die Bereitwilligkeit, sie den Ordnungen der Gesellschaft gemäss

umzugestalten, und versicherte, dass diese Stiftung dem Pariser Kolleg, das Prat auch nach den Unruhen unabänderlich im Auge behielt, keinen Eintrag thun werde. [74])

Wenigstens fünf Genossen konnte Ignatius unter Viola nach Billom senden. Der Andrang zu der Schule, die mit 5 Klassen eingerichtet wurde, war gross; man verfügte sofort über 500 Zuhörer. Der Bischof hatte reichlich für alles Notwendige gesorgt, gab eine feste Fundation von 600 Dukaten und spendete 1000 zum Bau des Kollegs; aber so ganz zufrieden war er nicht; die Leistungen der Schule genügten ihm nicht; er drängte bei Ignatius: es sei unbedingt nötig, mehr Lehrer, die zugleich in den humanistischen Fächern und in französischer Sprache gebildet seien, zu senden. Ignatius entsprach auch diesem Wunsche.

Sofort begannen die Jesuiten in der Auvergne auch mit der Bekämpfung des Kalvinismus. Schon der erste Jahresbericht aus Billom rühmt, dass den Vätern mehrere Bekehrungen gelungen seien.

Schon im nächsten Jahre gründete der Kardinal von Tournon, der wie Prat die Begünstigung der humanistischen Litteratur mit dem kampflustigsten Katholizismus verband, in seiner Bischofsstadt ein Kolleg, mit noch grösserer Pracht ausgestattet als in Billom. Auch hier wurde gleich Anfangs der geistliche Feldzug gegen die Ketzer die Hauptaufgabe, an die man nach gemeinsamen Plan ging. Jene Mitglieder, die in der Geschichte des Jesuitenordens in Frankreich später die grösste Rolle gespielt haben, Anger, Congordan, den selbst der Kardinal Guise den feinsten Diplomaten, den er je gesehen, nannte, namentlich Poissevin traten alsbald in jenen Jahren bei. Lepelletier war ebenfalls nach Frankreich gesandt worden, nachdem seine Hilfe in Ferrara unnötig geworden; er organisierte in den Städten Südfrankreichs, die durch die Hugenotten am Meisten bedroht schienen, einen wahren Predigtfeldzug. Die Methode, durch leidenschaftliche Predigten, durch Sühnprozessionen, sogar durch religiöse dramatische Aufführungen den katholischen Eifer zu entzünden, wie sie dann während der ganzen Hugenottenkriege mit Virtuosität von den Jesuiten geübt wurde, bildete sich schon in jenen Jahren vor dem Sturm aus. Und diese Erkenntnis, dass man ein Feuer mit einem andern Feuer

niederbrennen müsse, verschaffte eigentlich erst der Gesellschaft Jesu bei den Katholiken Frankreichs Eingang.

Jetzt endlich schien auch die Zeit für die Gründung des Pariser Kollegs gekommen. Der Kardinal, dessen Einfluss unter Franz II. fast unumschränkt war, brachte im königlichen Rate das Naturalisationsdekret diesmal ohne Widerspruch durch, nachdem von den Advokaten des Königs die Privilegien geprüft worden waren, und man die Versicherung der Jesuiten selbst entgegengenommen hatte, dass in ihren Gesetzen und Fakultäten nichts enthalten sei, was den Konkordaten und der französischen Geistlichkeit entgegen sei. Das Parlament machte auch diesmal Schwierigkeiten und du Bellay wiederholte sein ungünstiges Referat [75]; allein König Franz II. hatte bereits in dieser Angelegenheit seine „letzte Willensmeinung" kundgegeben, also seinen Entschluss die Eintragung zu erzwingen. Unmittelbar darauf starb er, und mit dem wachsenden Einfluss des versöhnlichen Kanzlers l'Hôpital verringerten sich sofort auch die Aussichten der Gesellschaft, in Frankreich den gesetzlichen Boden zu gewinnen, ohne den eben doch eine dauernde Wirksamkeit unmöglich war.

Unter diesen Umständen entschloss sich Lainez, der jetzt seit 3 Jahren General war, selber nach Frankreich zu gehen; und eben die versöhnliche Politik der französischen Krone gab ihm einen willkommenen Anlass. [76]) Katharina wollte nun auch einmal den Weg einschlagen, den man in Deutschland so oft ohne Erfolg gegangen war, und auf einem Religionsgespräch eine wechselseitige Aussprache der Parteien und womöglich eine Ausgleichung versuchen. In der That das vergeblichste aller Unternehmen! Denn wer Kardinal Guise, der sich bis zu diesem Augenblicke bemüht hatte, die Inquisition in Frankreich einzuführen, wer den alten leidenschaftlichen Tournon, der es schon für Unrecht hielt, den Ketzern Gehör zu geben, kannte, der konnte doch nicht im Zweifel sein, dass sie um keines Haares Breite weichen würden; und auf der andern Seite waren zwar Beza, Petrus Martyr und die Ihrigen gern bereit ein Zeugnis von sich und ihrem Glauben abzulegen, aber ein Zeugnis, wenig verschieden von dem, welches die Märtyrer ihrer Konfession vor dem Scheiterhaufen verkündeten. Mochten sie auch in diesem Augenblicke, als sie, die Verbannten, herberufen

waren, um vor den ersten Männern ihres Vaterlandes ihre Sache zu führen, einen Augenblick von patriotischen Gefühlen übermannt sein, mochten sie wie ihr politisches Oberhaupt Coligny von wahrer Zuneigung zum Königshause erfüllt sein, auf ihren Hass gegen die Verfolger verzichteten sie doch keinen Augenblick. Und gegen die Vermittler waren sie mit nicht geringerer Verachtung erfüllt; Beza betont in seinem Briefe an Calvin aus Poissy noch besonders,wie deutlich er diese gleich bei der ersten Begegnung l'Hôpital habe fühlen lassen. Für ihn war das Religionsgespräch nur erwünscht als das kräftigste Mittel der Propaganda, um die eifrigen Anhänger zu bestärken, unentschlossene völlig zu sich hinüberziehen, schwankende festzuhalten. So ist denn auch thatsächlich aus den Verhandlungen von Poissy nicht der Friede sondern der Religionskrieg hervorgegangen.

Gallikaner wie Hugenotten waren jedoch in dem Punkte einig, dass sie die Versammlung als Nationalkonzil betrachteten. Eben rüstete sich der Kardinal von Lothringen, der hier der Hauptstreiter mit Beza war, zu dem Feldzug für die Machtvollkommenheit der Bischöfe in Trient. Der patriotische Charakter der Zusammenkunft wird geflissentlich von beiden Seiten betont; Beza gab ihm in einem feurigen Gebet, mit dem er seine Verantwortung begann, Ausdruck. Hielten sich doch einige entschiedene Anhänger Roms aus diesem Grunde von dem Gespräche fern. Gerade deshalb war hier Lainez' Platz; im Gefolge des päpstlichen Legaten erschien er, ein Unbeteiligter, der eigentlich nicht hierher gehörte, wie ihn denn Beza als solchen Eindringling, als Fremden in seinem Bericht verächtlich kennzeichnet. Er musste sich hier selbstverständlich mit einer Nebenrolle begnügen; es war genug, wenn er diese Franzosen, die sich vermassen, die Angelegenheiten der Religion unter einander auszumachen, daran erinnerte, dass sie hierzu ohne Rom nicht im Stande seien. Ihm fiel im Laufe des Gesprächs die Antwort auf Petrus Martyr's Auseinandersetzungen über die calvinistische Abendmahlslehre zu, zunächst nur aus dem äusseren Grunde, dass es wünschenswert schien, mit diesem Gegner die Debatte in italienischer Sprache zu führen.

Lainez gab eine Antwort, deren Anfang schon Aufsehen machen musste. Er wandte sich an die Königin, um ihr geradezu zu erklären, dass es sich für sie nicht gehöre, bei Debatten

über Glaubenssachen anwesend zu sein. Er sagte ihr das „tractent fabrilia fabri" geradezu ins Gesicht, machte ihr die Gefahr, Ketzer zu hören und ihren Versprechungen Glauben zu schenken, eindringlich, und forderte sie auf, sich wenigstens von den Besprechungen fern zu halten, wenn sie nun einmal den normalen Weg, die ganze Angelegenheit an das Konzil zu verweisen, nicht einschlagen wolle. Die Versammlung, die in solcher Weise die Regentin behandeln sah, und in ihrer Person die weltliche Obrigkeit selber, war in lebhafter Bewegung; unter den Geistlichen wird doch eine beträchtliche Zahl im Grunde dem Jesuitengeneral zugestimmt und sich gefreut haben, dass er das Wort aussprach, das sie zu sagen nicht den Mut fanden. Lainez aber wusste, mit wem er zu reden hatte: mit einer Frau, die so eifersüchtig sie auf die Macht ihrer Stellung war, doch im entscheidenden Augenblicke, wenn ihr der Priester mit der Autorität und der Schroffheit, die ihm sein Amt giebt, entgegentritt, ängstlich wird. Er hätte es nur wagen sollen, so vor Karl V. über die Beteiligung der weltlichen Obrigkeit an Religionsgesprächen zum Behuf der Friedensstiftung zu reden! Auf Katharina aber hat diese Zurechtweisung den gewünschten Eindruck gemacht, — sie kam wirklich zu keiner der späteren Sitzungen.

Trotzdem zeigt Lainez' Rede selber, dass er nicht für Theologen, sondern für die Laien, ja ganz besonders für die Königin sprach. Die Dialektik, in der er sonst Meister war, liess er bei Seite und nahm statt ihrer eindringliche aber nicht gerade beweiskräftige Gleichnisse. Er lehnt von sich die krasse Ansicht von der realen Gegenwart Christi in der Hostie „wie der Fisch in der Pastete" ab; und will vielmehr die körperliche Gegenwart nach Analogie der geistigen verstanden wissen, ohne ihr doch wie dieser die Ubiquität zuzugestehen, d. h. er hält an der räumlichen Begrenzung in der Hostie fest, während er die Allgegenwart der Seele Christi, in der wir nach den Worten der Bibel leben, weben und sind, anerkennt; ein verklärter Körper besitze die Eigenschaft, die bei uns nur der Seele zukommt: ganz noch im kleinsten Teile zu sein. Er machte die katholische Lehre mit einem eleganten Bilde, das so recht für eine Hofgesellschaft passt, den gegnerischen Theologen aber um so abgeschmackter erschien, plau-

sibel: Ein König hat seine Hauptstadt von feindlicher Belagerung befreit; er will, dass der Jahrestag seines Sieges stets festlich begangen werde; das wäre eine dürftige Art der Erinnerung, wenn er dem Volke seine Thaten nur erzählen liesse, schon eindringlicher wäre es, wenn er zur Gedenkfeier ein festliches Spiel, das die Vorgänge vor Augen führt, regelmässig abhalten liesse, die würdigste aber bleibt, wenn er den Triumphzug, wie er ihn das erste Mal gefeiert, selber wiederholte. — Das ist das Verhältnis der Ansichten vom Abendmahl als blosses Gedächtnismahl, als symbolischer Handlung des Priesters, als triumphirender Erscheinung des Herren selber in dem beständigen Wunder der Wandlung. So benutzt er denn auch mit Rücksicht auf seine Hörer gegen die selbstständige Wahl der Geistlichen durch die Gemeinden das politische Argument, dass die Unterthanen sich auf solche Weise jederzeit auch gegen die weltliche Obrigkeit unter den Vorwand der Pflichtvernachlässigung auflehnen könnten. Er bedient sich hierbei jener Argumentationen, die er mit gleichen Geschick bald darauf auch auf dem Konzil anwandte: Auf die Erhaltung der gesetzten Ordnung selber kommt es an; welches aber diese Ordnung der kirchlichen Wahlen sei, ist eine ganz sekundäre Frage. Es hat ihrer viele gegeben, jede mit Vorzügen und Schwächen; eines aber steht über ihnen: die Verleihung des priesterlichen Charakters, durch den die übernatürlichen Wirkungen der Sakramente erzielt werden, und ihn kann niemals die weltliche Macht von sich aus schaffen, wie es die Ketzer beanspruchen.

Die Solidarität der Interessen zwischen dem französischen Königtum und der katholischen Kirche hat er schärfer, als es in dem Religionsgespräch geschehen konnte, in einem Gutachten für die Königin entwickelt, in dem er die Staatsgefährlichkeit jeder Toleranz, zumal der Gestattung des öffentlichen Gottesdienstes der Hugenotten, zu erweisen sucht. Ein Musterstück dieser Art von Erörterung, die dann die Gesellschaft Jesu unablässig wiederholt hat: Nur eine Kirche kann die wahre sein; ist es die neue, dann haben die Vorfahren geirrt und sind dem ewigen Verderben verfallen; das heisst also: ein Bruch mit Frankreichs Vergangenheit; Frankreichs heilige Könige, die man auf den Altären verehrt, werden damit gleichsam aus dem Himmel in die Hölle versetzt. Eine vormundschaftliche

Regentin aber darf am wenigsten dulden, dass die Fundamente des Reiches, das sie ihrem Sohne übergeben soll, untergraben werden. Nur die Ketzereien haben aber längere Zeit gedauert, denen die Möglichkeit gegeben war, öffentlichen Gottesdienst in eigenen Kirchen zu halten. Entziehung der Kirchen und Tempel war stets der erste Schritt, den alle erfolgreichen Bekämpfer der Ketzerei und des Heidentums unter den Fürsten gethan haben. Vergeblich würde man durch Toleranz den Frieden des Volkes zu sichern suchen, wie es falsche Ratgeber vorschlagen: Im Gegenteil gerade aus ihr muss der Religionskrieg hervorgehen; denn wenn die Katholiken sehen, dass die ketzerische Minorität begünstigt werde, würden sie, um ihren Fortschritten entgegenzutreten, zu den Waffen greifen. Er malt aus, wie die königliche Autorität, wie die Nation selber darüber schliesslich zu Grunde gehen müsse. Es scheint ihm schlechthin unmöglich, dass ein in sich getrenntes Reich Bestand haben könne; die Glaubenseinheit ist die Voraussetzung der Kraft eines Staates. Zum Beweise beruft er sich, dass ja auch die Abgefallenen ihrerseits den katholischen Kultus nicht dulden. Er denkt nicht daran sie zu tadeln; im Gegenteil er belobt sie, wegen ihrer Folgerichtigkeit. Einer für gottlos erkannten Meinung Raum zu geben erscheint ihm nichtswürdiger als der Eifer für diese gottlose Meinung selber. Oeffnet sich Frankreich der Duldung des calvinistischen Gottesdienstes, dann wird es auch mit Notwendigkeit zu dem Punkte gedrängt werden, auf dem England und die Reiche des Nordens bereits angelangt sind. Lainez hätte kein Priester sein müssen, wenn er nicht auch mit den zeitlichen und ewigen Strafen gedroht hätte, die Gott über jene verhängt, welche durch Duldung der Ketzerei die Schuld an dem Verderben der Seelen Anderer auf sich laden; aber jene politischen Erwägungen überwiegen. Die Ergebenheit gegen den heiligen Stuhl selber ist ihm nur die Folge des Bundes, den Karl der Grosse mit Papst Hadrian geschlossen. Auf diesem Boden sei das französische Königtum erwachsen; von ihm könne es sich nicht trennen. Man mag den Eindruck, den diese Schrift auf Katharina im Augenblicke, da das erste Toleranzedikt vorbereitet wurde, machte, hoch oder gering anschlagen, jedenfalls war mit ihr den Jesuiten in Frankreich ihre Bahn vorgezeichnet; und wieviel die Königin auch mit

der entgegengesetzten Möglichkeit rechnen mochte, die Grundüberzeugungen, die schliesslich im leidenschaftlichen Ausbruch, im blutigen Taumel der Bartholomäusnacht zur Geltung kamen, sind dadurch gekräftigt worden.

Auch den Gegnern, die ihn bisher kaum einer Antwort für wert gehalten hatten, war die rastlose Thätigkeit, die der Jesuitengeneral jetzt in Saint Germain entwickelte, bedenklich, namentlich da er beständig auf das bevorstehende allgemeine Konzil verwies. Aber auch mit den Häuptern der Hugenottenpartei suchte Lainez Verbindungen zu knüpfen. Auf den König von Navarra gewann er Einfluss, und ein Teil der Verhandlungen, die diesen von der protestantischen Sache abzogen, mag durch ihn gegangen sein. Der Geschichtschreiber der Gesellschaft Sacchini berichtet, dass er auch Kardinal Chatillon noch von dem Uebertritt zurückzuhalten suchte; ein Gutachten, das er für Condé geschrieben, ist noch erhalten. Seine Denkschrift für die Königin rückt hierdurch erst in die richtige Beleuchtung. Dieses Gutachten athmet nichts als Milde und Versöhnlichkeit. Es mag sein, dass Condé in ihm den Vertrauensmann der Kurie sah und dass Lainez einnehmendes Wesen ihn trotz seiner scharfen Opposition als den erscheinen liess, der, wenn irgend Vermittlung noch möglich war, sie allein anbahnen konnte. Ueberhaupt war Condé in den Tagen von Poissy nicht ganz fest. Man liest in den Briefen Beza's an Calvin zwischen den Zeilen, welche Besorgnisse er bei der ersten Begegnung mit Condé hegte.

In jenem Gutachten beteuert Lainez seine Liebe zu den Anhängern der neuen Kirchen, für die er hundertmal sein Leben lassen würde; er sichert ihnen die freundlichste Behandlung zu, sobald sie auf dem Konzil erscheinen würden. Ja er verspricht sich dort von ihnen grossen Nutzen bei der Kirchenverbesserung, die der Papst, wie er sich zu erklären gar nicht scheut, bereits fest als ersten Gegenstand der Konzilsverhandlungen bestimmt habe. Hierbei würden die Hugenotten durch ihre Ermahnungen das Ihrige beitragen. Er steht gar nicht an, die vorhandenen Schäden zuzugeben, handelt es sich doch in diesem Falle vorwiegend um die gallikanische Kirche, die sich seiner Liebe nicht erfreute; nur einen leisen Tadel mischt er ein: Der Eifer für die Verbesserung hätte die An-

hänger der neuen Kirche nicht zur Abkehr von den alten Dogmen veranlassen sollen. Sie hätten sich vielmehr erinnern müssen, was Jesus von den Pharisäern auf dem Stuhl Mosis gesagt habe und ihren Worten nicht aber ihren Thaten folgen sollen. Aber auch für die Vereinbarung der streitigen Dogmen weiss der gewandte Vermittler einen Vorschlag zur Güte zu machen: Man soll auf dem Konzil nicht mit Majorität über sie abstimmen sondern, wie es auf dem Florentiner Konzil bei der Union mit den Griechen gehalten worden sei, sich in einem Ausschuss ohne alle Abstimmung vergleichen. — Milder konnte sich kein Katholik aussprechen; welche der beiden Denkschriften aber eine diplomatische Liebenswürdigkeit und welche die wahre Herzensmeinung des Jesuitengenerals enthalte, darüber wird Niemand im Zweifel sein. Es war eben Grundsatz der Gesellschaft, im Verkehr mit Ketzern die sanfte Tonart anzuschlagen, bis zu dem Moment, wo es zum offnen Kampf kam und der Hass in seine Rechte trat. Hier galt es ausserdem Lainez, zunächst sich des Auftrags zu entledigen, die Häupter der andern Religionspartei zum Konzil einzuladen.

Im Poissy war endlich die Frage über die Zulassung des Ordens entschieden worden. Das Parlament hatte darauf bestanden, dass das Gesuch der Versammlung des Klerus vorgelegt werde; am 15. September 1561 erfolgte durch diese die formelle Anerkennung der Gesellschaft in Frankreich. Die Bedingungen aber, die sie stellte, waren so lästig, wie sie sich die Jesuiten sonst nirgends haben bieten lassen.[77]) Lainez lag eben alles daran, im Augenblick der entscheidenden Krisis in Frankreich festen Fuss zu fassen, mochte der Preis, den er zahlte, noch so hoch sein. „Nur unter der Form einer Gesellschaft oder eines Kollegium, nicht aber als einen neugestifteten Orden wolle man sie anerkennen“ hiess es in dem Beschluss. „Deshalb sollten sie auch gehalten sein, in Frankreich einen anderen Namen als den anstössigen der Gesellschaft Jesu oder der Jesuiten zu führen.“ Sie mussten versprechen, bei allen Prozessen die Angeklagten vor das Tribunal des Bischofs zu stellen, überhaupt nichts gegen die bischöfliche Gewalt zu unternehmen und auf alle Privilegien und Bullen, die dem entgegen seien, zu verzichten, widrigenfalls diese Zulassung null und nichtig sein solle.“ Mit einem Worte: Die Gesellschaft, die von den Päpsten

so unabhängig gestellt war, musste sich der Macht der gallikanischen Kirche beugen, musste das in einem Augenblick, als jene selbst durch ihren gefährlichsten Feind, den Calvinismus, bedroht war und Bundesgenossen dringend brauchte — ein Wahrzeichen für alle Zukunft, unter welchen Bedingungen sie allein in Frankreich Wurzel schlagen konnte. Es waren weit grössere Zugeständnisse, als sie in Spanien Siliceo gegenüber nötig gewesen waren.

Bei der unmittelbar erfolgenden Eintragung durch das Parlament wurde statt der Bezeichnung „Compagnie de Jesus" die als Collège de Clermont gewählt. Es ward die Vorstellung aufrecht erhalten, dass es sich nur um die Errichtung eines neuen Kollegium an der Pariser Universität handle, dessen Fundator du Prat sei, der das Haus und die Einkünfte der Gesellschaft testamentarisch vermacht hatte, wobei man die Rechtsgültigkeit der Verfügung nur einstweilen unangetastet liess. Man ignorirte den Charakter der Gesellschaft als religiösen Orden auch darin, dass man von den Professen völlig absah, als Insassen des Kollegs nur eine bestimmte Anzahl armer Scholaren annahm. Anders wäre ein Anschluss an die Universität ausgeschlossen gewesen. Es war überall schwankender Boden, wohin die Gesellschaft trat, aber sie war nun einmal im Besitz, und sie säumte nicht sich auszudehnen. Lainez mit Polanco blieb noch fast ein Jahr in Frankreich und überliess unterdessen Franz Borgia bereitwillig die Zügel der Centralverwaltung. Er selber richtete das Pariser Kolleg ein und dirigierte die Operationen der Gesellschaft im übrigen Lande. Denn als nun der erste Hugenottenkrieg ausbrach, mit elementarer Gewalt gerade als die Vermittler ihre Ansicht glaubten durchgesetzt zu haben, als die Flamme der Insurrektion unregelmässig, bald hier bald da, aufloderte, galt es für die Unermüdlichen überall zur Stelle zu sein. Im Süden schlugen sie ihr Hauptquartier auf, Lyon räumte ihnen sein Kolleg ein, in Toulouse nahmen sie Besitz vom Kloster der Augustiner, die bis auf wenige sich vom Katholicismus abgewandt hatten. Von diesem Augenblicke an nehmen die Berichte über Thaten und Leiden des Ordens in Frankreich den breitesten Raum in seiner offiziellen Geschichtschreibung ein. Die Kontroverslitteratur entfaltet sich üppig; neue Gestalten treten

auf; die Gesellschaft greift nun erst, jedem erkennbar, als einer der bestimmenden Faktoren in das Getriebe der geschichtlichen Ereignisse ein.

Bei all dieser heftigen Propaganda vergass man nicht die wichtigste Thätigkeit der Gesellschaft, die Ausbreitung ihrer Lehranstalten. In Lyon übernahm man mitten unter den Kriegswirren das grosse Gymnasium; man wusste wohl, dass auf die Dienste, die man hier that, am Schwersten Verzicht zu leisten sei, auch wenn die Abneigung der Katholiken wieder erwachte. Am grössten war der Erfolg des Pariser Kollegs. Hierher hatte Lainez einen wirklich bedeutenden Gelehrten, seinen Landsmann Maldonat gesetzt.[78]) Seine Vorlesungen, sowohl die theologischen wie die philologischen, hatten einen Zulauf beispielloser Art. Er soll alsbald tausend Zuhörer um sich versammelt haben.

Eine solche Thätigkeit verfehlte auch bei den religiösen Gegnern nicht ihre Wirkung. I. J. 1573 erschien in Paris ein offener Brief an die Jesuiten unter dem Pseudonym Paulus Albutius. Der Verfasser ist ein Mann von Erasmianischer Gesinnung, einer aus den Reihen der „politischen Partei", mit mehr Zuneigung zu Luther als zu Calvin. Die Schrift ist merkwürdig, weil sie zeigt, was unmittelbar vor der Bartholomäusnacht von geistreichen Leuten in Frankreich noch für möglich gehalten wurde. Sie hebt mit einer bewundernden Lobpreisung der Jesuiten an: Sie seien die Zierde dieses gesegneten Jahrhunderts mit ihrer grossartigen Bethätigung in allen Wissenschaften, mit ihrer allseitigen Sprachkunde, durch die sich bei ihnen das Wunder des Pfingstfestes zu wiederholen scheine, nicht minder mit ihrer strengen Sittlichkeit und ihrem Geschick in der Ausbreitung der Frömmigkeit. Durch ihre Schulthätigkeit hätten sie sich alle Gelehrten zum höchsten Dank verpflichtet. Eben hierauf baut der Verfasser, der als Gelehrter zu Gelehrten redet, seine Hoffnung, sie für die allgemeine Versöhnung zu gewinnen; denn ganz unbegreiflich ist es ihm, warum so bedeutende Männer den Papst mit allen seinen Fehlern und Irrtümern als einen irdischen Gott vertreten, einen thörichten Menschen noch aufgeblasener machen. Thatsächlich hielten doch nur sie allein den Papst, und zwar mit unglaublicher Anstrengung, aufrecht. Da dieser deshalb ganz

von ihnen abhänge, so sollten sie ihre Autorität auch benützen, um die Schiedsrichter zwischen den Parteien zu sein. Sie, die als Gelehrte gegen einen Origenes und gegen arianische Bischöfe billig seien, könnten unmöglich eine principielle Feindschaft gegen die Andersgläubigen ihrer eigenen Zeit hegen.

Wie viel besser kannten doch die eigentlich katholischen Gegner den Jesuitenorden! Die Sorbonne und das Parlament haben ihre Feindschaft gegen ihn nie aufgegeben, sondern sie nur, wenn der Kriegslärm jeden inneren Zwist unmöglich machte, zurücktreten lassen. Wie diese unversöhnliche Fehde sofort wieder i. J. 1564 ausbrach, wie sie alsbald die besten philosophischen und juristischen Köpfe Frankreichs, die Ramus, Molinäus, Pasquier, Dumesnil gegen die Jesuiten in Bewegung setzte, wie sie sich über die Angriffe des älteren Arnauld, über die Verbannung des Ordens und über die Zeiten des Pater Coton fortgesetzt hat bis zu den Tagen, wo sie durch den grossen Arnauld und durch Pascal zum wichtigsten Geisteskampfe wurde, den Frankreich bis zu den Zeiten der Revolution durchgemacht hat — das liegt ausserhalb des Rahmens dieser Darstellung. Verfolgt man diese Seite der französischen Kulturgeschichte, so wird man finden, wie in allen Phasen dieses Streites doch immer wieder dieselben Faktoren hervortreten, die bei der Niederlassung in Frankreich zusammengewirkt haben.

Dasselbe Land, in welches die Jesuiten zuerst berufen worden waren, war auch das erste, welches sie völlig in ihre Hand bekamen: Portugal. Merkwürdig, wie so ganz verschieden ihr Auftreten, ihr Schicksal in den beiden Nachbarländern auf der Pyrenäenhalbinsel war! Als Franz Xavier und Simon Rodriguez 1539 auf ihrer Reise nach Indien in Lissabon, an dem Hofe des Königs, der sie berufen hatte, angelangt waren, erregten sie dort das grösste Aufsehen. Die Neuheit des Entschlusses, wie er den kühnen, phantasievollen Geist Franz Xaviers ganz erfüllte, übte eine Art von Zauber aus. „Apostel“ nannte das Volk die beiden und liess sich auch später diesen Namen für die Jesuiten nicht ausreden. Eine Siegesbotschaft ist der erste Brief Xaviers aus Portugal: „Der ganze Hof liegt ihnen zu Füssen, die Königin stellt die Exercitien an, alle

Damen drängen sich zur Beichte, das Volk aber staunt sie an, weil sie inmitten dieses Glanzes Entsagung und Demut üben. Häufige Beichte und Communion wird sofort nicht nur beim Hofe sondern auch beim Adel Sitte; und wenn sie trotz besten Wunsches nicht zur volkstümlichen Wirksamkeit gelangen können und im Drang der Beschäftigungen sogar das Predigen aufgeben müssen, so trösten sie sich, dass diesem Vorbild des Hofes auch bald das Volk nachfolgen werde. Trotz allem aber sehnen sie sich nach Indien.

Ein religiöser katholischer Eifer, wie ihn die Jesuiten sonst nirgends vorfanden! — wir erstaunen, zugleich zu hören, dass dieser König und dieses Land soeben in einen Streit mit dem Papsttum verwickelt sind, heftiger als er damals von irgend einem katholischen Volke geführt wurde.

Tief zerrüttet unter dem Scheine eines beispiellosen Glanzes waren hier in Portugal alle Verhältnisse. Es rächte sich an diesem Volke, dass es eine grössere Rolle auf dem Welttheater zu spielen unternahm, als seine Kräfte sie ihm gestatteten. Lissabon war der Haupthandelsplatz des Abendlandes, Portugal das mächtigste Kolonialreich, aber unterdessen begann das Land sich zu entvölkern: schon im 15. Jahrhundert war hier der grosse Sklavenmarkt gewesen, auf dem sich ein jeder Grossbesitzer um geringen Preis mit schwarzen Arbeitern versehen konnte; die Auswanderung, bei diesen südlichen Völkern immer mit einer völligen Demoralisierung der Abenteurer verbunden, genügte, indem sie das Land erschöpfte, doch nicht zur eigentlichen Kolonisation der überseeischen Besitzungen, der Handel stand unter dem Einflusse, dem Monopol des Staates; ein Geldüberfluss wie in keinem andern Staate häufte sich im Schatze des Königs und der Grossen an; namentlich aber wuchs der Reichtum der Kirche; ihr Grundbesitz dehnte sich schon jetzt in bedrohlichem Masse aus. Dieser ihr Ueberreichtum brachte es auf der andern Seite mit sich, dass hier noch mehr Leute als anderwärts von der Kirche zu leben wünschten, Kleriker und blosse Pfründenbesitzer, dass jeder mit Glück und Gunst nach kirchlichen Einkünften jagte. Sogar Marranen, die von der Inquisition bedrängt und geängstigt sind, die froh sind, sobald ihnen die Flucht gelungen ist, den verhassten Glauben zu verleugnen, finden wir, so lange sie in Portugal weilen,

in ruhigem Genuss kirchlicher Pfründen. Die sittlichen Zustände der Geistlichkeit waren die schlimmsten, selbst die bischöfliche Gewalt war hier schwach und noch weit abhängiger vom Königtum als in Spanien. Nur dieses Königtum selber, das das portugiesische Reich geschaffen, war mit allem Glanz umgeben, war der Stolz der Nation; und noch hatte es bisher immer in kräftigen Händen gelegen. Alles ging von ihm aus, alles erwartete man von ihm.

Da war nun auch in Portugal die unselige Verfolgung der semitischen Bevölkerungselemente eingetreten und untergrub noch weit mehr als in Spanien das geistige und materielle Leben. Solange der kleine Staat zur gewaltigen Kolonialmacht aufgestrebt war, hatten die Könige die betriebsame jüdische Bevölkerung geschützt, und wenn sie auch einmal ein wildes Gemetzel nicht verhindern konnten, hatten sie es wenigstens nachträglich streng bestraft. Dann war man doch in die Bahn, die der Nachbarstaat gewiesen hatte, eingetreten, aber man hatte die Juden hier nicht vertrieben, sondern sie zwangsweise getauft und ihnen zugleich die Auswanderung verboten. Die Furcht vor der Entvölkerung des Landes und ein bigotter Eifer, keine Seele Christo verloren gehen zu lassen, wirkten bei dem Verfahren zusammen. Seitdem wuchs das Misstrauen gegen das stammfremde Element, obwohl ursprünglich gerade das portugiesische Volk nicht denselben Eifer für die Reinheit des Blutes gehabt hatte wie die Castilianer; es wurde zu einer Furcht, die sich wie ein böses Gewissen in alles mischte; und diese gewaltsam zu einer Kaste gestempelten Unterdrückten vergassen in der That durch drei, vier Generationen hindurch Herkunft und Glauben nicht, sie waren stets bereit zu flüchten und im Ausland die verhasste Maske abzuwerfen. Da sollte nun die Inquisition helfen. Den Nutzen, den sie dem spanischen Königtum für die Feststellung der Souveränetät gebracht hatte, wollte man sich auch in Portugal nicht entgehen lassen. Man dachte, sich ihn noch unmittelbarer, als es in Spanien geschehen, anzueignen: Der Bruder des Königs selbst war der Grossinquisitor. Den Päpsten aber fiel es gar nicht ein, ihre geistliche Prärogative zu Gunsten eines staatlichen Tribunals, sei es noch so fanatisch-katholisch — aufzugeben; und einstweilen gab man in Rom, wo man frei von den nationalen

Antipathien war, die bei den Spaniern und Portugiesen jede andere Stimme schweigen hiessen, der Menschlichkeit Gehör.

So hatte sich der Streit über die Inquisition entsponnen; heftige Breven, in denen sich der Papst der Neuchristen annahm, halbe Zusagen, dann Widerrufe folgten einander, während unterdessen auch die unbestätigte Inquisition gegen die Verdächtigen wütete und die Kerker Lissabons mit ihnen füllte.

Statt dieses Hinundher der Intriguen im Einzelnen zu verfolgen, mögen wir uns wohl die Ansichten vergegenwärtigen, die man in Rom in Betreff Portugals in dem Augenblick hegte, als die Jesuiten in das Land eintraten. Sie sind in der ausführlichen Instruktion niedergelegt, die Paul III. seinem Nuntius nach Lissabon auf den Weg gab, als er den Knäuel zu lösen versuchen sollte.[79]) Da trifft die erste Beschwerde die beispiellose Simonie, die in Portugal getrieben würde: Unzählige Kirchengüter sind als Kommenden ausgethan, der König zumal hat so über eine grossen Anzahl der reichsten verfügt. Viele Kirchen, die unter weltlichem Patronat stehen, werden von ihren Patronen an den Meistbietenden versteigert; unwürdige Priester treiben geradezu Handel mit dem Kirchengut, ja verwenden es sogar zur Ausstattung ihrer Töchter. Der Eifer Pauls gegen diese Missstände wird nur dadurch etwas verdächtig, dass er selber für das Recht der Kardinäle und Curialen, in Portugal Kommenden zu besitzen, eintritt; in diesem einen Punkte war nun ihrerseits wieder die portugiesische Krone streng und gab einen etwas verdächtigen Eifer für die Residenzpflicht kund.

So verwehrte sie auch — dies ist der zweite Punkt der päpstlichen Klagen —, jede Besteuerung ihrer reichen Geistlichkeit von Rom aus. Paul machte Andeutungen, dass man sich hier wohl auf denselben Grundlagen wie in Spanien und Frankreich vereinbaren könne. Er sei bereit, zu jeder gerechten Sache dem König eine solche Besteuerung zuzugestehen, wenn man ihm in der gleichen Weise entgegenkomme. Die Entschuldigung, dass die Priester mit ihren Einkünften Brüder und Verwandte in den Kriegen Afrikas und Indiens erhielten, will er nicht gelten lassen; denn jene Feldzüge machten sich ja im Gegenteil selber reichlich bezahlt.

Diese Beschwerden treten immerhin zurück gegen die

wichtigste Angelegenheit, die der Inquisition. Man glaubt Voltaire in seiner Verteidigung des Calas zu hören, wenn man die Ausfälle Pauls gegen diese Inquisition vernimmt: „Mit dem christlichen Glauben habe die Inquisition gar nichts zu thun, wirft er hier König Johann vor, sondern nur mit der Rache der Altchristen gegen die Neuchristen, zu der doch gar kein Grund vorhanden sei. Er, der Papst, sei fest entschlossen, wie es seine Hirtenpflicht, sich jener armen Bedrückten anzunehmen, denn die Inquisition habe sie, namentlich durch das Auswanderungsverbot, in eine Lage, die schlimmer als jede Sklaverei sei, gebracht. Als frühere Juden müssten sie denken, jetzt seien sie erst durch die Taufe in die Knechtschaft Egyptens geraten. Dazu seien die Männer, deren sich der König bei diesem Geschäft bediene, Leute vom übelsten Ruf, Aufrührer aus dem kastilianischen Communidadeskriege; das Land sehne sich, von ihnen befreit zu werden. Wenn man aber sage: man wolle jene Neuchristen am Rückfall hindern, so sei dies einmal nur ein Vorwand des Hasses, ferner aber auch so thöricht wie möglich. Denn jene müssten ja geradezu am Christentum verzweifeln. Es sei tausendmal besser, jemand werde offen Jude aus seinem eigenen übeln Willen, als er bleibe es im Herzen durch die offenkundige Schuld eines christlichen Volkes.“ Man darf nicht glauben: Paul habe eine solche Sprache nur in geheimen Instruktionen geführt. Er sagte auch in Rom den Gesandten Johanns auf den Kopf zu, dass es dem Könige mehr um das Geld als um das Seelenheil der Juden zu thun sei.

So lagen die Dinge zwischen Rom und Lissabon, als Franz Xavier und Simon Rodriguez den portugiesischen Boden betraten, Die Zustände waren nach mehr als einer Seite hin so unleidlich geworden, dass man den neuen, noch nicht einmal bestätigten Orden mit offenen Armen empfing, ihn, der eine apostolische Wirksamkeit überall, wo praktisches Eingreifen von Nöthen wäre, versprach: Durch Bekehrung der Heiden dem Kolonialreich erst eine gesunde Basis zu schaffen, durch Anregung der religiösen Gefühle die stockende heimische Kirche zu beleben, dem Königtum als dienstwilliges Werkzeug, als sein Geschöpf zur Seite zu stehen, aber zugleich die vertraute Vermittlung mit dem Papst zu übernehmen und Portugal aus dem

Dilemma herauszubringen, dass es dem Papst zu Trotz und in Missachtung seiner ausdrücklichen Gebote für die Reinheit des katholischen Glaubens sich ereiferte — das waren die Aufgaben, die man in rascher Folge der Gesellschaft Jesu zuschob. Xavier berichtet mit Stolz, was man ihnen nicht alles zutraue: „Wenn die einen sie gern in Portugal behalten möchten, so dringen andere, und zwar Kenner Indiens, auf ihre Abreise: Grade solche Männer brauche man drüben, die ohne alle Habgier, ja selbst ohne den Schein einer solchen zum Heil der Seelen handelten. Es werde ihnen in wenigen Jahren gelingen, zwei bis drei Königreiche zu bekehren!"

Xavier ging, Rodriguez wurde zurückgehalten. Er brauchte die Stimmung nicht mehr zu schaffen, sondern sie nur festzuhalten und auszubeuten. Zu solcher Aufgabe war er ganz die richtige Persönlichkeit, ein überaus gutmütiger, bequemer und lässiger Mann, eitel und deshalb schwach, — man begreift kaum, wie er in den Kreis der andern gekommen ist. Aber selbst in seiner Hand wirkten die Prinzipien, die er von Ignatius empfangen, zumal die Uebungen und die unstete Volks- und Gassenpredigt. An phantastischem Aufputz, wie er dem Geschmack dieser Bevölkerung entspricht, liess er es nicht fehlen, seine Jahresberichte verweilen hierbei mit Vorliebe; sie haben etwas Reklamehaftes an sich. Am Freitag versammelten sich die Freunde der Jesuiten in ihrem Hause zu einer nächtlichen Buss- und Geisselprocession vermummter Gestalten, der Hof, obwohl dieser nächtliche Ausflug sehr gegen seine Etikette ging, liess es sich nicht nehmen, zuzuschauen. Dagegen entwickelten die jüngeren Prediger eine grosse Geschicklichkeit, weltliche Volksfeste, die nach altem Brauch in den Kirchen selbst gefeiert wurden, zu stören; wurden sie herausgeworfen, so predigten sie draussen um so lauter weiter. Einer der Berichte führt uns den Jesuiten vor, der bei solcher Gelegenheit derb zurechtgewiesen, sofort auf die Kniee niedersinkt, und Gott anfleht, die Beleidigung nicht an dem, der sie begangen zu rächen — umsonst, denn gleich darauf wird dieser von einem Blitzstrahl getödtet.[80]) Das ist die religiöse Atmosphäre in der diese Menschen lebten. Die Legende wird ihnen selber zur Wirklichkeit.

Das muss man Simon Rodriguez lassen, dass kein anderer

Jesuit so wie er das beständige Bereisen des Landes durch Prediger zu organisieren wusste. Einen Widerstand der Bischöfe fand er dabei kaum; nur der spanische Erzbischof von Bragar, der zugleich noch Primas von Portugal war, erhob wohl anfangs leichte Bedenken, die aber rasch niedergeschlagen wurden; einige Besorgnisse, die der Erzbischof von Lissabon aussprach, hob Ignatius selber durch die wenig besagende Versicherung: den Mitgliedern der Gesellschaft sei es durchweg empfohlen, den Ortsbischof als ihren Herrn und Vater zu betrachten, und sich ihm zum Dienste anzubieten.[81]) Diesen Predigtzwecken diente vor Allem das Kolleg in Coimbra, das erste der Gesellschaft, das König Johann schon im Jahre 1542 gegründet und reichlich ausgestattet hatte. Rodriguez selber übersiedelte nicht hierher; die Wirksamkeit am Hofe schien ihm weit wichtiger. Von einer Anlehnung des Kollegs an die Universität, von einer regelmässigen Erziehung der Beitretenden, wie sie doch der Kern der ganzen Ordensdisciplin war, ist hier kaum die Rede. Eine grosse Anzahl von Scholaren wurde ohne besondere Auswahl aufgenommen, im Jahre 1550 waren ihrer schon 150. Binnen kurzem war das Kolleg von einem gewöhnlichen Kloster der Bettelorden nicht mehr zu unterscheiden. Auch die jüngsten Mitglieder des Kollegs sahen vor Allem in dem Ausschwärmen zur Predigt im Lande ihr Ziel; dazwischen fielen Wallfahrten nach San Jago oder Guadelupe, die von den Oberen noch besonders begünstigt wurden; man gestand selber zu, dass von irgend welcher Regelmässigkeit in den Studien dabei nicht die Rede sein konnte. Namentlich aber suchte jeder die Selbstentäusserung in ihren barocksten Formen zu üben, und zwar, was Ignatius besonders ärgerlich war, jeder auf eigene Hand. Wir erfahren die wunderlichsten Ausschreitungen der Mortifikation. Was mochte wohl Ignatius denken, wenn er in Rodriguez' Briefen als etwas Lobenswerthes fand, dass ein junges Mitglied des Kollegs, um den Spott der Welt besonders herauszufordern und die Selbstachtung recht zu verleugnen, nackt durch die Strassen der Hauptstadt ging? Bald schien es manchen, als ob es im Kolleg nicht genug der Kasteiung gebe, sie verliessen es, um sich als Einsiedler ins Gebirge zurückzuziehen. Einen solchen Abtrünnigen, Antonio Munis, einen Verwandten Franz Borgia's, erfasste dann wieder die Reue,

von Unruhe getrieben wanderte er nach Rom, um sich Ignatius zu Füssen zu werfen. Als verwahrloster Bettler kam er hier an und erlag bald den Nachwirkungen der ungewohnten Strapazen. Ignatius war viel zu klug, um den schwankenden Jüngling verantwortlich zu machen; um so schärfer verurteilte er den Geist, aus dem solche Verwirrung hervorging. Gott möge dem Mann verzeihen, der solche Zerstörung verschuldet habe, schrieb er später erbittert über Rodriguez. Und doch traf auch diesen der Vorwurf nur halb: er war zu einer Zeit aus der Verbindung mit den übrigen Genossen gekommen, als die Principien noch nicht fest ausgestaltet waren, als es eine Wirksamkeit in Rom noch nicht gab, als das Abenteuerliche von Ignatius Wesen und Werk noch nicht abgestreift war.

Schon i. J. 1546 hatte Faber eine Schilderung von den Zuständen entworfen, die er in Portugal vorgefunden, welche bei Ignatius den Entschluss reifte, Rodriguez abzuberufen. Er hatte schon Domenech an seiner Stelle ernannt;[82]) aber dem stand der Wille des Königs, des unentbehrlichen Beschützers der Gesellschaft, entgegen. Ignatius wusste freilich recht gut, dass Rodriguez selber dahinter stecke, wenn König Johann ihn für durchaus unabkömmlich erklärte, bald weil er bei der Erziehung des Infanten mitwirken müsse, bald aus anderen Gründen. Schon im ersten Statutenentwurfe war es scharf verboten worden, dass ein Mitglied der Gesellschaft mit irgend jemand, sei es auch dem Papste, über eine Sendung, ein Amt verhandeln dürfe; bei Rodriguez musste man dies mit Stillschweigen übergehen. Ignatius suchte so viele Jesuiten als möglich aus Portugal, das im Verhältnis zu stark besetzt war, herauszuziehen; immer kostete es ihm einen Kampf. Als sich Rodriguez schon einmal entschlossen zu haben schien, Ignatius Aufforderung gemäss nach Rom zu kommen, hatte er fünf Begleiter vorausgesandt. Gerade bis Gandia kamen sie; dann berief sie ein Brief des Königs zurück, und sie kehrten heim, obwohl Ignatius bereits anders über sie bestimmt hatte. Polanco teilt denn auch mit dürren Worten mit, dass vielmehr Rodriguez, der alle Seinigen in seine Provinz zurückführen wollte, dies veranlasst habe.[83]) Wenn Ignatius in solchen Fällen auch versicherte: die Gesellschaft sei durchaus des Königs Geschöpf und stehe ihm ganz zu Gebote, so sah doch Johann nicht

ein, was es Portugal nützen solle, wenn der General für seine sizilianischen und spanischen Kollegien Menschen und für seine römischen Stiftungen Geld begehrte. Und als Ignatius eine grössere Anzahl niederländischer Scholaren zu der höchst nötigen Ausgleichung und Abschleifung ihrer beiderseitigen Eigenart nach Coimbra sandte, geschah das Unerhörte: die eigenen Genossen wollten sie nicht dulden. Einkünfte portugiesicher Kollegien seien auch nur für Landeskinder da, meinte man. Die grösste aller Gefahren lag nahe: um den Preis der geistlichen Herrschaft in Portugal sollte der Orden seinen internationalen Charakter verlieren. Ignatius aber wollte weder die eine noch den anderen missen. Wir sahen, wie er zunächst durch seine Briefe zu wirken suchte. Es sind die gehaltreichsten, die er hierher geschrieben.

Unterdessen wusste er sich dem Könige persönlich unentbehrlich zu machen. Für die Besorgung von Reliquien und anderen heiligen Erinnerungen, z. B. dem Masse vom Fusse Christi, war er ein zuverlässiger Geschäftsfreund. Weit wichtiger aber war die Vermittlerrolle, die er in dem Zwiespalt zwischen Johann und dem Paste übernahm. Zu den alten Differenzpunkten war noch ein neuer hinzugekommen. Paul hatte einen ehrgeizigen portugiesischen Minister ohne Wissen des Königs zum Cardinal befördert. Dass derartige Cardinäle alsbald anfingen eigene Politik zu treiben, hatte sich in Frankreich und England zur Genüge gezeigt, und Johann wollte diese Erfahrung nicht auch seinerseits machen. Ignatius gab ihm darin nicht Unrecht. Weit ernsthafter aber war und blieb die Inquisitionssache. Der Streit hatte sich so erhitzt, dass düsterblickende Zuschauer sich schon das Bild eines Abfalls von Rom ausmalten. Solche Sorgen machte sich ein kühler Mann wie Ignatius nicht. Er hielt daran fest, dass es doch eben ein besser katholisches Land als Portugal kaum gebe. So lässt er gleich im ersten Brief, den er in dieser Angelegenheit schrieb, auch den Cardinal von Burgos reden: „Abfallen werde der König nicht, und wenn ihn der Papst mit Füssen trete. Ob man denn glaube, dass das Volk dort sei wie das Volk hier, und der König wie der von England, der schon halb ausser der Kirche war, ehe er sich erklärte.“

Je verdriesslicher der unmittelbare Verkehr geworden war,

um so lieber wandte man sich von beiden Seiten an den bequemen Vermittler, der beiden nach dem Munde zu reden wusste. Ignatius zog die spanischen Cardinäle und Caraffa, denen er soeben bei der Einrichtung der römischen Inquisition geholfen hatte, in das Interesse Portugals, er benützte den Einfluss Margaretes von Parma, folgte Paul in den Sommeraufenthalt, um ihn gelegentlich persönlich zu bearbeiten; er gab dem Könige alllerlei kleine Mittel an, wie man es zum Widerrufe des zu Gunsten der Neuchristen erlassenen Breve bringen könne. Es dauerte immerhin noch 4 Jahre, bis er 1546 melden konnte: der Papst habe seine Forderungen dahin ermässigt, dass den von der Inquisition Verhafteten Verzeihung zu Teil werde, und dass den Neuchristen eine viermonatliche Frist zur Auswanderung verstattet werde. Von da ab solle für alle weitere Zeit die Inquisition in Geltung bleiben.[84])

Seine ganze Zweizüngigkeit zeigte er aber den Opfern der Verhandlung gegenüber. Die Neuchristen hatten einen Geschäftsträger, Diego Hernandez im Rom; man hatte ihn an Ignatius gewiesen, und dieser gab sich mit ihm ein mehrstündiges Stelldichein im Pantheon. Sie schieden als die besten Freunde. Hernandez hatte beim Sakrament auf dem Hochalter geschworen: er wünsche nichts als das grössere Seelenheil der Bekehrten, und Ignatius leistete denselben Schwur. „Aber damit meinte ich", schreibt er in einem Briefe, „wenn die Inquisition gesetzmässig eingerichtet ist und ihre Pflicht gut thut, so dürfe man ihr kein Hindernis bereiten, besonders wenn sie keinen weltlichen Vorteil aus ihrer aufgewandten Mühe zieht." Und diesen schlechten Streich erzählte der alte General mit demselben Behagen, wie er es als junger Offizier mit einer gelungenen Kriegslist gethan hätte, als „eine hübsche Geschichte, die mir passirt ist."[85]) Wir sahen früher, dass er geneigt war, die Inquisition in Portugal selber zu übernehmen, und dass nur die Rücksichten auf den Dominikanerorden seine Nachfolger hieran verhinderten.

Schon ehe diese Angelegenheit ausgetragen war, hatte Ignatius die lang beabsichtigte Umänderung mit dem Orden in Portugal vorgenommen. Das seltsame Verhalten desselben war auch in Rom ruchbar geworden, und Ignatius konnte ihn nur gerade vor Männern wie Marcello Cervini noch ent-

schuldigen.[86]) Er berief zunächst den Rektor von Coimbra nach Rom, um sofort zu sehen, dass auch dieser eifriger auf der Sonderstellung seiner Provinz beharrte, als die Gesellschaft zulassen konnte. Endlich im Jahre 1551 hatte er Rodriguez bewogen, auf kurze Zeit nach Rom zu kommen. Da hatte er sich mit eigenen Augen überzeugt, dass es unmöglich sei, den Mann in Portugal zu lassen. Er wollte durchaus keine Belehrung, namentlich in seinem Verhältnis zum König annehmen. Ignatius sandte ihm bei seiner Rückkehr den durchaus zu verlässigen Miron nach, mit dem Auftrag zunächst Coimbra zu reformiren. Miron wurde vom König gnädig empfangen und für seine Person von der Gewalt des Provinzials eximirt. Schon vorher hatte Ignatius dort auf Schuleinrichtungen gedrungen und für die Scholaren das Betteln, bei dem ruhige Studien nahezu unmöglich waren, abgestellt. Jetzt begann Miron eine strengere Ordnung einzuführen, aber kaum ging er hierin zu Werke, so erschien Rodriguez in Coimbra mit einem grossen Jubiläumsablass, mit allen den festlichen Veranstaltungen, die zu einem solchen gehören, störte alles und legte Miron's Thätigkeit lahm.

Ignatius wagte jetzt das Aeusserste: Er sandte einen seiner nächsten Freunde, Miguel Torres, mit zwei Schreiben nach Lissabon, die er je nach der Stimmung des Königs benützen sollte. Das eine war die Abberufungsordre für Rodriguez, das andere die Verzichtleistung Loyola's selber auf seine Würde. Torres erkannte bald, dass er das erste abgeben dürfe. Unter ehrenden Worten ward Rodriguez als Provinzial nach Aragon versetzt. Er fügte sich; aber der eitle Mann begehrte binnen Kurzem zurück in die altgewohnte Umgebung. Ignatius gestattete ihn die Rückkehr, aber seine Anwesenheit schürte die Unzufriedenheit, die durch die Reformen des neuen Provinzials Miron und des Generalbevollmächtigten Torres hervorgerufen wurde. Miron verfuhr jetzt so streng, dass seine Untergebenen sich beschwerdeführend an Ignatius wandten. Dieser aber ermunterte seine beiden Bevollmächtigten, rücksichtslos durchzugreifen: Die wesentliche Tugend des Ordens, der vollkommene Gehorsam, fehle in Portugal, schrieb er ihnen. Mit tiefem Schmerz habe er gehört, dass es dort Brüder gebe, die zum Oberen sagten: „Das habt Ihr mir nicht zu befehlen“ oder

„Es ist gut, dass ich das nicht thue.“ Da helfe nichts als rücksichtsloses Ausstossen wie es in Köln geschehen. Besser das Heilmittel spät als nie! Damals wurde auch jener Teutonio de Braganza entlassen, der einst als Prinz von Geblüt bei Nacht in's Colleg gekommen, um Aufnahme gefleht hatte. Was half das aber alles, solange nicht Rodriguez unschädlich gemacht wurde, der nun einmal von den Portugiesen als ihr „gemeinsamer Vater“ und jetzt noch als ihr Beschützer gegen den harten Miron angesehen wurde. Zweimal befahl ihm Ignatius sich nach Rom zu begeben, Rodriguez fand Ausflüchte; endlich unterzeichnete Ignatius das Edikt, das Rodriguez aus dem Orden stiess, und sandte es Torres zu beliebigem Gebrauch. Da erst fügte sich der alte Mitbegründer des Ordens. In Rom setzte Ignatius ein Gericht über ihn ein, das ihn zu einer immerhin geringen Busse verurteilte, der sich Rodriguez aber nicht unterwarf. Ignatius nahm dabei Rücksicht auf das portugiesische Königshaus, das er eben damals durch Franz Borgia, der hier einen Besuch abstattete, auch persönlich beeinflussen liess. Der Cardinal-Infant hatte während des Prozesses Ignatius versichern lassen, Rodriguez habe nie mit ihm darüber gesprochen, die portugiesischen Genossen aus dem Gehorsam des Generals zu ziehen. Dieser schrieb dem Prinzen einen höfisch-feinen Brief, in dem er ihm zu verstehen gab: Sein Zeugnis genüge, um so viele sonst zuverlässige, die das Gegenteil besagten, zu zerstören. Simon Rodriguez appellirte an den Papst, „auf Einblasung des Teufels“, wie Ignatius entrüstet schrieb. Der General wusste es durch den Protektor Cardinal Carpi durchzusetzen, dass die Sache nicht zur Verhandlung kam, und dass Rodriguez lieber einen Urlaub erhielt, um einen alten Wunsch zu befriedigen, die Stätten des heiligen Landes zu besuchen.[87]) Grollend musste dieser warten, bis sich ihm nach Ignatius Tod eine Möglichkeit bot, zusammen mit Bobadilla dem Nachfolger Lainez Schwierigkeiten in den Weg zu legen. Nach Portugal, wohin sein Wunsch stand, ist er nie mehr zurückgekehrt.

Als Ignatius den alten Genossen so leichten Kaufes entschlüpfen liess, sprach er den Grundsatz aus: „Es sei ausserordentlich gefährlich, Fehler öffentlich bekannt zu machen, lieber möge man sie mit Stillschweigen bedecken, sollte auch

die Gerichtshoheit der Gesellschaft selber darüber in eine gewisse Verachtung geraten." Das war ein Gebot der Vorsicht für den Augenblick, im Uebrigen ist es für den militärischen Geist der Gesellschaft bezeichnend, dass sie, sobald jene Rücksichten wegfielen, in ihrer offiziellen Geschichtschreibung niemals versucht hat, diese Vorgänge zu bemänteln, sondern sie erst recht als abschreckendes Beispiel ins volle Licht gerückt hat. Unterdess war die portugiesische Provinz mit Energie auf den gleichen Fuss mit den übrigen gesetzt worden: die Askese ward abgeschwächt, der Gehorsam verschärft, der Unterricht zur Hauptaufgabe gemacht. Wie nötig dies letzte sei, setzte Ignatius dem Könige selber auseinander; um die portugiesischen Schulen einzurichten, sandte er den erfahrenen Nadal, der bei seiner zur Askese geneigten Gesinnung für Portugal auch sonst gut passte; an die Brüder aber schrieb er die berühmte Abhandlung über den Gehorsam, die Quintessenz seines Geistes.

Er konnte mit dem Erfolg zufrieden sein, und dieses Gefühl sprach sich in der Anordnung aus, dass alle Priester der Gesellschaft allsonntäglich in der Messe des Königs von Portugal dankbar gedenken sollten. Mit solcher Scheinbezahlung ward die geistige Herrschaft im Reiche Portugal vergolten.

So bedeutsam auch die Stellung war, welche die Gesellschaft Jesu alsbald in Portugal erwarb, so war es doch nicht das kleine Stammland allein, um das es sich hier handelte; wichtiger war, dass nur mit Hilfe der Portugiesen die hochfliegenden Missionspläne der Jesuiten, die ersten ehrgeizigen Träume Loyolas, verwirklicht werden konnten. Hier kann es nicht unsre Aufgabe sein, Franz Xavier auf seinen Missionsfeldzügen im Einzelnen zu begleiten, noch weniger die geistige Besitznahme heidnischer Länder durch seine Nachfolger zu schildern; nur auf den Zusammenhang dieser Thätigkeit mit den übrigen Bestrebungen des Ordens möge hingewiesen werden. Die Art, wie Franz Xavier seine Aufgabe auffasste, wie er seine Methode ausbildete, wie sie seine Nachfolger befolgten oder änderten, nicht die besonderen Ereignisse dürfen uns hier beschäftigen.[38])

Da beruhte nun alles auf der Persönlichkeit dieses einen Mannes; eine ausgesprochene Individualität war für einen Bahn-

brecher gleich diesem vonnöten. Wie ganz anders als die Person seines Freundes und Meisters Ignatius tritt uns die Franz Xaviers aus seinen Briefen entgegen. Man kann nicht persönlicher schreiben, als er es that: um seine Erlebnisse, seine Hoffnungen und inneren Kämpfe, bewegt sich in ihnen alles. Er scherzt wohl selber, dass es sein Fehler sei, im Schreiben nicht enden zu können; hat er doch auch immer eine Fülle der interessantesten Dinge mitzuteilen! Die That ist sein Leben, und durch die Erzählung seiner Thaten andere anzufeuern, sei es zur gleichen Arbeit, sei es zur Unterstützung, ist seine besondere Kunst. Denn mit dem Gedanken, dass die Gesellschaft Jesu der überall gegenwärtige Orden der That sei, hat er sich ganz erfüllt. Ein rastloser, an keinen festen Kreis sich bindender Wandrer, der nicht ausharren will, weil noch so viel vor ihm liegt, der nur pflanzen, nicht begiessen mag, eine echte Eroberernatur, das ist Franz Xavier. So schildert er sich selber: „Wir müssen Wandrer sein, ohne eine besondere Neigung zu einem Orte oder einer Sache zu haben, sodass wir frei umherirren können, wohin uns der Zweck der Reise oder ein Vorteil ruft, stets bereit nach allen Weltgegenden und Geschäften mit einem blinden Gehorsam zu fliegen, sobald wir erkennen, dass es der, welcher uns sendet, will". Für seine untergeordneten Mithelfer hat er wohl die Warnung in Bereitschaft: „Es sei einer der schlimmsten Fallstricke des Satans, Unzufriedenheit mit einem kleinen Wirkungsfeld zu erregen, indem er ein grösseres vorspiegele"; an sich selber hat er damit kaum gedacht. Freilich vermag ihn zu Zeiten auch wieder die kleinste Thätigkeit festzuhalten, scheinbar ganz auszufüllen, er kann Wochen opfern, um einige verwahrloste, portugiesische Soldaten zu bessern; denn er ist durchdrungen von dem unendlichen Wert jeder einzelnen Menschenseele.

Von Ignatius hatte er in Paris den obersten Grundsatz der praktischen Thätigkeit empfangen: „Allen alles zu sein", und er hat ihn noch ganz anders als sein Lehrer durchzuführen gewusst; er hat es verstanden, doch seine eigene Persönlichkeit dabei treu zu bewahren. Er schmiegt sich nicht nur an, er ringt wahrhaft mit jeder neuen Aufgabe; und daher kommt es ihm auch gar nicht darauf an, seine Fehlgriffe und Irrtümer

einzugestehen, sich selber sozusagen zu desavouieren. Durch diese redliche Arbeit an sich selbst, durch diese unumwundene Selbstkritik erscheint er uns ehrwürdiger als ihn die legendenhafte Verherrlichung und Uebertreibung der Ergebnisse seines Wirkens erscheinen lassen kann.

Eine grosse Leichtigkeit und Sicherheit des Auffassens kam ihm bei diesem beständigen Wechsel seiner Thätigkeit zu Gute. Die orientalischen Sprachen eignet er sich binnen Kurzem an; nach wenigen Wochen Aufenthalts in Indien ist er im Stande, einen malabarischen Katechismus zu schreiben, das Chaldäische lernt er soweit beherrschen, als dies für die Thomas-Christen, die es als Kirchensprache gebrauchen, nötig ist; nachdem er vierzig Tage in Malakka ist, vermag er bereits eine Darstellung des christlichen Glaubens nicht nur in malaiischer Sprache, sondern auch so völlig in der Form eines malaiischen epischen Gedichtes zu schreiben, dass es binnen Kurzem eine Art Volkslied wird; einige Wochen in Japan reichen ihm hin, dass er zunächst über die 10 Gebote in der Landessprache reden kann, und nach wenigen Monaten ist er so weit gelangt, dass er ganze Tage lang über alle metaphysischen Lehren des Christentums, die die Wissbegier des scharfsinnigen Volkes erregen, zu disputieren, dass er ein Buch in chinesischen Schriftzeichen darüber drucken zu lassen vermag. Am Ende seines Lebens beherrschte er 12 Sprachen vollständig.

Diese Sprachkunde war ihm das Mittel, Land und Leute kennen zu lernen, die er denn auch anschaulich zu schildern wusste. Er hatte sich eine eigene Theorie gebildet, wie sich die geistliche Wirksamkeit auf eine vollständige Weltkenntnis gründen müsse. Er teilt sie dem begabtesten seiner Genossen, Caspar Barzäus, zur Anwendung in Ormus mit: „Durch eifrigen Verkehr mit erfahrenen Leuten solle er nicht bloss die gewöhnlichen Laster und Sünden der Stadt, sondern auch das ganze Treiben des Volkes, die gemeinen Vorurteile, die Neigungen der Leute, Landessitten, Regierungsart, Geschäftsstyl, Gerichtsformen, Advokatenränke, kurz alles, was zum Gemeinwesen und zur bürgerlichen Gesellschaft gehöre, erkunden. Alles dies müsse ein Seelenarzt kennen, um eine richtige Diagnose der Krankheiten zu geben und geeignete Heilmittel zu wählen; dies nur verschaffe ihm die Gewandtheit mit jedermann umzu-

gehen, die Geistesgegenwart, der nichts unerwartet komme, die Geschicklichkeit, bei Jedermann das nötige Ansehen zu erlangen. Sehen die Weltleute, dass einer im Verkehr des täglichen Lebens nicht weniger bewandert ist als sie, den bewundern sie, dem vertrauen sie sich an; andernfalls verlachen sie die Ermahnungen des Geistlichen nur. Solche Kenntnisse aber könne man nicht aus toten Büchern, sondern nur aus dem Leben schöpfen." „Damit wirst du mehr nützen, als wenn du ganze Bibliotheken voll Spekulationen mit einem Strom von Worten unter das Volk ausgössest", schliesst er seine Ermahnung.

Er wusste dieser Theorie durch die Anwendung Leben zu leihen. Sein Biograph Tursellinus schildert ihn, wie er bei den Kaufleuten ganz Kaufmann, bei den Soldaten ganz Soldat war; jeden Volkscharakter im Augenblick anzunehmen war ihm ein Leichtes. Wir besitzen Briefe von ihm, die sorgsam die Eventualitäten des Handels mit Japan bis zum statistischen Ueberschlag der Waarenmengen erörtern; er weiss mit Wechseln und Kreditgeschäften, wo es nötig ist, ganz gewandt umzugehen, er trägt ebenso gern das ungegürtete Leinenkleid des Priesters der Thomaschristen, wie er Pomp und Ceremoniell, Seidengewänder und Prachtgaleeren der Japaner annimmt; in Malacca dient er bald zur Erbauung Aller im Hospital, bald sitzt er in den verrufenen Schenken des Hafens unter den zechenden und spielenden Soldaten, lobt sie: Sie sollten nur lustig sein; besser das Geld zu verjubeln als es andern mit Unrecht abzunehmen; und gewinnt so ihr Vertrauen. Rechnen wir hinzu, dass er ein lebhaftes Interesse für Naturwissenschaften besass, und auch diese Kenntnisse in den Dienst der Missionsarbeit stellte, so erhalten wir ein Bild dieser expansiven, fortwährend in den Dingen ausser ihm lebenden Natur.

Dass er sich dabei nicht zerspitterte, dafür sorgte die Einheit des Zieles und die Einheit des Charakters, in dem sich ein eiserner Wille mit einem weichen Gemüt verband, nicht zuletzt aber auch die starre Einheit des Dogmas, dem er alles andere unterordnete. In diesem Punkte kennt er keine Konzessionen. Man kann nicht weitherziger sein als er in Bezug auf Riten, Kirchensprache, kirchliche Organisation; er übersieht gern, dass die katholische Kirche in diesen Dingen sonst keineswegs sehr tolerant ist, aber am Dogma macht er

nicht die kleinste, vorübergehende Konzession, so gut er auch weiss, wie sehr die ersten Stufen der Bekehrungsarbeit durch solche gefördert werden könnten. Die Nachfolger dürften sich bei ihrem entgegengesetzten Verhalten nicht auf ihn berufen. Gerade seine harte Dogmatik, die ihren Angelpunkt in der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen findet, ist ihm der Sporn der Menschenliebe. Es gilt dem Teufel die Seelen abzujagen, ungezählte Schaaren so rasch wie möglich der Hölle zu entreissen. Inmitten seiner weltlichen Geschäftigkeit sieht er sich immer im Kampf mit den dämonischen Mächten. Er weiss, dass er im Geleit des Teufels nach Japan gehe, da auf der chinesischen Dschunke, die ihn dorthin überführt, ein Götzenbild aufgerichtet ist, dass er mit seinen Listen und Hindernissen Tag für Tag zu kämpfen hat; bei einem Erdbeben am Michaelstag ahnt er, dass jetzt der Erzengel die höllischen Geister, die der Bekehrung der Heiden widerstreben, in die feuerspeienden Berge der Sundainseln stürze, die ihm als Oeffnungen der Hölle gelten. Ihn selbst aber schützt und erleuchtet sein mythischer Vorgänger, St. Thomas; zu seinem Grabe nach Meliapur pilgert er, um dort im Gebet der Gewissheit inne zu werden, ob er auf dem richtigen Wege sei, ob er seinen Wanderstab über Indien hinaus setzen sollte. So zaghaft er zu Zeiten über seine Erfolge und seine Kräfte reden kann, so begleitet ihn doch stets die Ueberzeugung von seiner besonderen Mission; sie giebt ihm den Mut, giebt ihm die Erwartung, dass sich noch dass Grösste vor seinen Augen verwirklichen müsse.

Bei einer solchen Gesinnung hat das Leben gar keinen Wert für ihn. So sehr er auf das zeitliche Wohl seiner schutzbefohlenen Inder bedacht ist, so freut er sich doch am Meisten, wenn ihrer recht viele „in der Täuflingsunschuld sterben"; denn seufzend gesteht er sich, dass bei diesem Volke von denen, die über 14 Jahre alt werden, kaum einer des Himmelreichs teilhaftig werde. Und nicht nur für sich ersehnt er den Märtyrertod, sondern er erfreut sich beim Anblick einer barbarischen Völkerschaft im Voraus, wie viel Aussicht auf zahlreiche Märtyrer hier in Zukunft gegeben sei.

So mischte sich ein Zug von Phantasie in alle Gedanken Xaviers. Er waltet auch in seinem Verhältnis zu Ignatius vor. Der hat ihn einst berufen als seinen Jünger; seitdem betrachtet

er ihn mit einer schwärmerischen Verehrung. Seine Briefe fliessen davon über. Mit Andacht, auf den Knieen, um so dem Entfernten, durch Tausende von Meilen Getrennten zu huldigen, schreibt er an Ignatius. Bisweilen atmet aus diesen Schreiben eine überschwängliche Zärtlichkeit; wie verschieden von dem abgemessenen Ton, den Ignatius nie vergisst, dem seine Schüler nachrühmten, dass er selbst in der Rede niemals einen Superlativ verwandt habe. Dieser weichmütige Mann findet nun aber zugleich in sich eine unbeugsame Willensstärke. Er kann von sich mit Recht an den zaghaften Rodriguez schreiben: „*Nihil omnino metuo praeter Deum ipsum.*“ [89]) Bis zur rücksichtslosen Härte kann sich sein Eifer steigern, wo er Hindernisse sieht, die sich anders nicht bewältigen lassen. Er weiss wie man mit den Grossen umgehen muss; ihren Glauben an eine Persönlichkeit, die sie geistig überragt, muss man erwecken und sie alsdann unter sich beugen. So verfährt er mit König Johann von Portugal. Dieser hat in Franz Xavier immer den designierten Heiligen gesehen, und war überzeugt, dass dieser Mann der neue Heidenapostel der Kirche werden müsse; und danach verfuhr jener. Wenn Ignatius an hochgestellte Persönlichkeiten und besonders an König Johann im Ton hofmännischer Unterwürfigkeit schreibt, so erhebt Franz Xavier die Warnungsstimme des Priesters, dem das Seelenheil seines Beichtkindes anvertraut ist. Fast in jedem Briefe lässt er den König Vorwürfe vernehmen, wie wenig die portugiesische Politik in Indien dem Missionswerke Vorschub leiste; er schiebt ihm die Verpflichtung, die Heidenbekehrung zum Mittelpunkt seiner ganzen Politik zu machen, in's Gewissen; er malt ihm in glühenden Farben die Schrecken der Todesstunde, des Weltgerichtes, der Verwerfung vor dem Angesicht Gottes aus; er spottet über den Selbstbetrug, wenn der König mit Geldspenden und Empfehlungsbriefen seiner geistlichen Pflicht glaubt nachgekommen zu sein.

Gewiss ist das die Art herrsüchtiger Priester zu allen Zeiten gewesen, wenn sie ihre Obmacht über fürstliche Gewissen zu den Zwecken der Kirche verwenden wollten, und hätte das Schicksal Franz Xavier auf einen anderen Posten gestellt, so würde sein Andenken vielleicht nur als eines jener Beichtväter fortleben, die Weltgewandtheit und Fanatismus

verbanden. So aber hatte er sich in Dienst der edelsten Sache gestellt. Es ist nicht die Ausbreitung seines Glaubens allein, was ihm am Herzen liegt. Sein Geist bäumt sich auf, wo er Unrecht und Gewalt sieht; unerschrockene Vertretung aller Unterdrückten, Kampf gegen Tyrannei und Ausbeutung in jeder Gestalt, — dazu verwendet er seine geistliche Autorität; in das wilde Gewühl der brutalen Leidenschaften, die sich in diesen portugiesischen Pflanzungen austoben, wirft er die volle Macht einer grossen Persönlichkeit, die getrieben wird von dem Bewusstsein, dass ihr der Sieg gehöre, weil Wahrheit und Recht siegen müssen. Immer wird die Nachwelt seinen Namen mit Ehrfurcht unter den Heroen des Christentums nennen! —

Wir haben früher gesehen, wie in den spanischen Glaubenskämpfen und Glaubensdebatten des Mittelalters die Idee einer allgemeinen Mission sich entwickelt, wie sie in Raimundus Lullus Leben und Werken feste Gestalt angenommen hatte. Galt es damals vor Allem geistige Ueberwindung des Islam und Judentums, so war seitdem dieses besondere Ziel durch die Zuspitzung des Gegensatzes zu tötlicher Feindschaft freilich zurückgedrängt. Nur für Wilhelm Postell stand es noch an der Spitze, Franz Xavier, den Jesuiten überhaupt, gelten die mohammeddanischen Völker zunächst als der Feind, der zurückgedrängt werden muss. Die Verhältnisse des portugiesischen Colonialreiches brachten das von vornherein mit sich. In Verfolgung der Maurenkämpfe hatten die Portugiesen ihre Entdeckungs- und Eroberungsfahrten begonnen, und als sie nach Umsegelung des Caps an die ostafrikanische Küste und nach Indien gelangten, waren es wiederum die Araber, die sich ihnen zugleich als Handelsconcurrenten, als politische Gegner und als Glaubensfeinde in den Weg stellten. Die Abenteuer Vasco da Gama's, die Thaten Albuquerque's erschienen nur als die Fortsetzung der Kämpfe, die man daheim Jahrhunderte lang geführt hatte.

Nicht minder machte sich auch im Islam selber auf der ganzen Linie von Calikut bis Tetuan ein Gefühl der Solidarität gegen diesen neuen Vorstoss der christlichen Nationen geltend. Er hatte jetzt im Westen einiges von seiner Spannkraft nachgelassen; dafür machte er im Osten immer weitere Fortschritte. Diese gründeten sich nicht etwa darauf, dass die

Lehre Mohammedds in den Sitten und Anschauungen der Südasiaten einen wohlvorbereiteten Boden gefunden hätten; im Gegenteil: wenn der Inder oder der Malaie zu ihr übertrat, so bedeutete das für ihn einen ebenso schroffen Bruch mit der Vergangenheit seines Volkes wie der Uebertritt zum Christentum. Auch hat der Islam hier nur selten in den breiten Schichten der Bevölkerung Wurzel geschlagen; er bürgerte sich vielmehr ein als die Religion der Herren, als die Glaubensform, die unter allen am Meisten den Despotismus begünstigt. Der Fatalismus und die Polygamie waren zudem zwei Mächte, gegen die bei diesen Tropenbewohnern die christliche Moral einen schweren Stand hatte.

Misstrauisch blickte der Portugiese auf jedes Land, in das der Islam Eingang gefunden; es erschien ihm von vornherein gleichsam inficirt. Auch Franz Xavier teilte diese Ansicht; er wünschte schon in Lissabon, zunächst in Ceylon den Anfang mit der Bekehrung zu machen, weil diese Insel noch von aller Ansteckung der Juden und Mauren frei sei. Die gleiche Erwägung hat ihm auch später Japan als ein besonders günstiges Missionsfeld erscheinen lassen. Gerade wo die Moslem ein freundliches Verhältnis zu den Portugiesen unterhielten, war, um dieses nicht sofort zu zerstören, die Enthaltung von der Predigt erforderlich. In Tetuan mussten sich die Jesuiten begnügen, die Scharen von Christensklaven zu stärken und beim Glauben trotz der Vorteile, die dem Renegaten winkten, festzuhalten. Auch hierbei waren sie noch den Insulten des fanatischen Pöbels ausgesetzt. Selbst Xavier hat bei dem langen Aufenthalt der Flotte in Mozambique, nicht wagen dürfen, dieses Verbot zu verletzen. In Indien aber sind es gerade kleine Stämme, die von den Saracenen bedrängt werden, an die er sich zunächst wendet; sie vor ihren Bedrückern zu schützen, wie die Kaste der Perlenfischer am Cap Comorin, oder die Thomaschristen auf Socotora, ist in den ersten Jahren seines indischen Aufenthalts seine Hauptaufgabe.

Als er dann, missmutig über seine geringen Fortschritte in Vorderindien, den Sundaarchipel aufsucht, findet er auch hier wieder den drohenden Wettbewerb des Islam vor. Er erkennt rasch, dass hier Gefahr im Verzuge ist; erst seit

60 Jahren datirt das Eindringen des Mohammeddanismus, so sitzt er denn auch noch nicht so fest, dass man nicht hoffen könnte, ihn rasch zu entthronen. Franz Xavier begrüsst die Aeusserung eines malaiischen Königs: „Der Gott der Christen und der Moslem sei derselbe und die Zeit werde kommen, wo die beiden Religion eine würden"; nicht als ob er mit dieser Toleranz irgendwelche Sympathie hätte, sondern weil sie ihm ein Zeichen der Schwäche jener religiösen Ueberzeugung ist. Zudem ist der Islam die Herrenreligion; um so leichter wird man das heidnische Volk gewinnen können! Ueberhaupt schien ihm bei näheren Zusehen die Macht des Islam nicht mehr so gefahrdrohend. Die Beobachtung der schiitischen Sekten lehrt ihm, dass er vielmehr einer Zersetzung verfallen sei. Der Glaube, dass ein neuer grösserer Prophet kommen werde, gilt ihm hierfür als beste Bürgschaft, obwohl ihn einige Kenntnis der Geschichte seinen spanischen Heimat hätte lehren können, dass gerade solcher Sektenglaube weit mehr als die sunnitische Orthodoxie den Fanatismus zu entfachen und neue Völkerwogen aufzustacheln vermag.

Franz Xavier verweilte noch nicht lange im Orient, so lernte er erkennen, dass für eine Bekehrung der Eingeborenen, wie er sie sich dachte, die portugiesischen Herren fast noch ein grösseres Hindernis seien als die mohammeddanischen. Dies Hindernis war aber nur zu beseitigen, wenn es ihm gelang, diese seine Landsleute, von deren Macht doch auch seine Stellung ganz abhing, zu einer Aenderung ihrer Sitten zu bewegen. So musste er denn seine ganze Wirksamkeit zwischen ihnen und den Heiden teilen.

Die portugiesische Herrschaft in Indien war trotz aller Kriegsthaten doch die eines Kaufmannsvolkes geblieben. Die Hauptsitze ihrer Macht waren einige Inseln, auf denen glänzende Städte rasch aufgeblüht waren, und von denen aus sie den Handel beherrschen konnten; auf dem Festland besassen sie nur schmale Streifen Landes an den beiden Küsten Malabar und Coromandel, und kaum waren sie im Stande die tributpflichtigen Völkerschaften hier vor feindlichen Ueberfällen zu schützen. In anderen Gebieten, so auf Ceylon und selbst in Ormus, wo Albuquerque doch seinen stolzesten Sieg errungen, begnügten sie sich, einen vorwaltenden politischen Einfluss zu

behaupten. An eine vordringende, erobernde Politik ist nicht zu denken; denn wo sollte das kleine Volk die Menschenmassen, die hierzu erforderlich waren, hernehmen? Franz Xavier machte sich diese Verhältnisse klar, so schmerzlich sie ihm auch waren. Immer kehrt in seinen Briefen die Klage wieder, dass er seine Wirksamkeit über die nächste Nachbarschaft der portugiesischen Besitzungen nicht ausdehnen könne; unmutig soll er sich dahin ausgesprochen haben: Der Einfluss des Christentums in Indien reiche nicht weiter als die portugiesischen Flinten. Seine Kenntnis der indischen Kultur ist schon deshalb sehr unvollständig geblieben, weil er nie bis zu ihren Hauptsitzen gelangt ist.

Welcher Art aber waren die Portugiesen, die er hier antraf! Franz Xavier findet wenig mehr an ihnen zu loben als ihren Eifer für Ablässe. Die Laster des Kaufmanns und die des Eroberers standen bei ihnen in schönster Harmonie. Da überhaupt nur Männer auswanderten, waren die sittlichen Zustände völlig verwahrlost. Scharen von Siamesinnen, Peguanerinnen, Negermädchen wurden importirt; die Reichen hielten sich nach dem orientalischen Vorbilde Harems; diese Männer, die daheim so ängstlich besorgt für die Reinheit des Blutes waren, betrieben hier eine weit bedenklichere Völkermischung. Das wäre noch immer das geringere Uebel gewesen, hätte man sich nicht auch nach altportugiesischer Weise durch Menschenjagden fortwährend neues Sklavenmaterial verschafft, und dadurch wiederum die Abneigung der binnenländischen Bevölkerung aufs Höchste gesteigert. Da alle diese Glücksritter so rasch wie möglich reich zu werden suchten, — ging es nicht auf Kosten der Indier so auf die des eigenen Staates, — so war auch die öffentliche Verwaltung von Grund aus corrumpirt. „Auch die Guten werden durch die Gelegenheit zum Diebstahl durchaus verdorben“ bemerkt Franz Xavier einmal, wo er auf eine Aenderung dringt: „Die allgemeine Gewohnheit benimmt der Dieberei nicht nur alles Odium sondern beinahe die Schuld selbst, weil man kaum zweifelt, dass das nicht gut gethan sein soll, was ungestraft geschieht.“

Die Kirche war bisher am Wenigsten im Stande die sittlichen Zustände zu bessern. Goa war eine Stadt voll glänzender Kirchen; an Priestern aber war Mangel, und

nn Franz Xavier auch dem Vikar des Bischofs das b giebt, er sei noch ein Mann, der Herz und Mut nug habe, den Verfolgern, d. h. den unterdrückenden amten, Widerstand zu leisten, so fügt er alsbald die nschränkung hinzu, er sei aber hierzu bereits zu alt. Im ıbrigen war die Weltgeistlichkeit hier nicht besser als in rtugal; die wenigen Franziskaner mit der Mission beschäftigt, tbehrten des Zusammenhanges und der Organisation. Selbst ɔ gewöhnlichen Gebräuche katholischer Frömmigkeit waren sser Uebung, Beichte, Communion, Predigt durchaus verchlässigt.

Um auf eine Bevölkerung dieser Art zu wirken, bedurfte jener virtuosen Entfaltung aller der grossen und kleinen ttel der inneren Mission, wie sie Ignatius in den romanischen ındern erprobte, und wie sie Franz Xavier, der doch nur en die ersten Schritte der Thätigkeit des Ordens in Europa tgemacht hatte, von ihm bereits empfangen hatte. Das 'stem, durch Gleichheit der Sitten Vertrauen zu erwecken d dann den Vertrauenden sachte die eigene Strasse zu führen, ıt, wie wir sahen, Franz Xavier bis an die Grenze des Mögıhen getrieben. Um nur überhaupt die verhärteten Sünder r Beichte, die ihm als die einzig wirksame Disciplin des oralischen Empfindens gilt, zu treiben, geht er weiter als natius selber. „In diesen Gegenden“ schreibt er an Barzäus, ro das moralische Gefühl so abgestumpft ist, muss der Beichger die Sünden erst herausfragen. Wollen sie nicht bekennen, komme ihnen zu Hilfe, sage ihnen, sie seien nicht die ersten ıd einzigen, die in diesen Pfuhl gefallen, du wissest noch abheulichere Sünden. Miss einen grossen Teil der Schuld der eftigkeit der Versuchung, dem Reize der Gelegenheit, der ıgeborenen Begier bei.“ Er giebt ihm den Rat, die eigenen ɜhltritte der Jugend zu berichten, um diese Fesseln falscher ɜham, mit denen der böse Feind die Zunge binde, zu zerissen. Jede Strafrede soll er lindern durch eine heitere Stirn, nen lächelnden Mund und einschmeichelnden Blick; er soll ɜginnen mit der höflichen Entschuldigung, dass ihn einzig e Liebe zu diesem beschwerlichen, jedoch notwendigen Schritte ɜranlasse. Franz Xavier kennt und verwendet aber ebenso gut ie ganze Skala von energischen Mitteln und giebt zum Schluss

den guten Rat: „Ganz verhärtete Sünder sollte man nicht mit Strafen des Jenseits sondern mit denen des Diesseits schrecken, ihnen z. B. drohende grosse Verluste durch Schiffbruch oder Gefangenschaft ankündigen.

Die Ergänzung hierzu, das aufsehenerregende, die Massen beschäftigende Auftreten in der Oeffentlichkeit, durfte hier in den Tropen erst recht nicht fehlen. Wenn er die auf das Praktische gewandte Predigt empfiehlt, setzt er hinzu: „Dabei muss die Rede voll der heftigsten Gemütsbewegung und mit allen Kunstgriffen der Redekunst versehen sein, um auf die Gemüther Eindruck zu machen." Zum Unterschied von dem, was der Orden in Portugal that, lehnt er dagegen „Schaustellungen freiwilliger Thorheit" ab: „Ich will nicht, dass der Pöbel über uns lache und sich unterhalte, als würde vor ihm auf der Bühne ein Possenspiel aufgeführt."

Für eine Wirksamkeit dieser Art fand sich wohl leicht ein Boden; es kam nur darauf an, die Tradition, die jeder Portugiese aus der Heimat mitbrachte, wieder aufzunehmen; wie gering aber wogen solche religiösen Empfindungen, sobald auf der andern Seite die starken Interessen der Bereicherung in's Spiel kamen! Hier musste Franz Xavier bald verzweifeln. Er war noch nicht lange in Indien, so kam er hinter die Schliche der Menschenräuber. Energisch besteht er darauf, dass der Grundsatz anerkannt werde: die Gerechtsame der einheimischen Fürsten und Völker müssten ebenso unverbrüchlich geachtet werden wie die der Portugiesen. Er ist über den Widerstand, den er von Seiten, wo er ihn am Wenigsten erwartet hätte, hierbei findet, so entrüstet, dass er daran denkt, sofort nach Abessynien überzusiedeln. Fortan strömen die Klagen über die Bedrückungen der Eingebornen. Er verlangt, dass die Bischöfe den Bann über die Menschenräuber verhängen; er entrüstet sich, dass die Statthalter selber mit dem Raubgesindel gemeine Sache machen, dass ihre Politik in Ceylon geradezu christenfeindlich sei, er droht einem höheren Beamten sogar mit der Inquisition in Portugal, welche die Verhinderer der Bekehrung vor ihr Tribunal ziehen müsse. Schon zu seiner Expedition nach den Molukken veranlasste ihn der Missmut mit den indischen Verhältnissen; als sich ihm dann die Aussicht auf Japan eröffnete, war er froh, dorthin zu „dem Volke, das nur der Stimme der Vernunft

folgt", übersiedeln zu können. Er schreibt noch einen scharfen Brief an König Johann; „Noch sei er nicht fest entschlossen zu gehen; dass er aber sehr geneigt hierzu sei, dazu trage das Meiste bei, dass er zweifeln müsse, in Indien jemals jene Gunst der Obrigkeiten zu erlangen, die zum Wachstum des Glaubens und zur Erhaltung der schon bestehenden christlichen Gemeinden notwendig sei."

Leichter wurde Franz Xavier mit jener Schwierigkeit fertig, die für seinen Orden überall in Europa die namhafteste war. Er verstand es meisterhaft, die Eifersucht der Bischöfe zu umgehen, ohne doch der Selbständigkeit seiner Wirksamkeit etwas zu vergeben. Paul III. hatte den jungen, unbekannten Mann mit der höchsten geistlichen Machtvollkommenheit ausgestattet; er hatte ihn zu seinem Legaten ernannt; aber Franz Xavier's erster Gang in Goa war zum Bischof Albuquerque, dem er diese seine Vollmacht zurückgab. Er wusste schon, dass er sie bei geeigneter Gelegenheit wieder aufnehmen konnte. Seitdem schärfte er seinen Untergebenen vor Allem immer ein, dass sie ein gutes Verhältnis mit dem Bischöfen wahren müssten; kam es zu Differenzen so gab er den Seinen Unrecht, weil sie es eben erst gar nicht zum Zwist kommen lassen dürften. In einem vortrefflichen Briefe verweist er einem Genossen in Meliapur streng und liebevoll zugleich sein Verhalten: „Von Leuten, die den Ausbruch ihres heftigen Temperaments mit dem schönen Namen des Religionseifers bedeckten, wolle er nichts wissen; mit Heftigkeit werde er keinen schlechten Bischof bessern, und mit dem Vorwand: das Seelenheil der Nächsten lasse keine Rücksicht zu, würden Zwistigkeiten und Aergernis nicht bedeckt." Im Uebrigen bekümmerte sich die stolze und übermässig reiche portugiesisch-indische Kirche im Ganzen so wenig um die Eingeborenen, dass sie den Jesuiten ohne Weiteres das Feld überliess, zu dessen Bearbeitung Kenntnisse gehörten, die ihre Vertreter gar nicht besassen.

Auch unter den eigenen Genossen fand Franz Xavier nicht viele, die seinen Anforderungen genügten, zumal seitdem er diese Anforderungen stark in die Höhe geschraubt hatte. Er hatte dies in demselben Masse gethan, wie sich seine eigenen Ansichten vertieft hatten. Anfangs war es ihm nur darauf angekommen, möglichst viele Arbeiter nach Indien zu

ziehen; er hatte an Ignatius geschrieben: „Er könne ruhig diejenigen schicken, die er in Europa nicht brauchen könne; denn Gelehrsamkeit sei hier nicht notwendig, wohl aber Gesundheit und Genügsamkeit, da es nur Reis, Fisch und Milch gebe, Entschlossenheit, da es oft gelte, sich der Wuth der Heiden entgegenzusetzen und Freude an der Aufopferung.“ Mit jeder Flotte gingen damals auch eine Anzahl portugiesischer Jesuiten mit nach Indien ab; und im Waisenhaus zu Coimbra wurden die Kinder rasch so weit gedrillt, dass man sie als Stamm der indischen Kollegen glaubte verwenden zu können; aber Franz Xavier erkannte bald, dass mit einer solchen Massenausfuhr gar nichts geleistet sei. „Er könne keine Schwächlinge brauchen“ schrieb er ärgerlich an Rodriguez sondern nur starke Naturen, die sich selber überwinden könnten, die Seelen- und Leibeskräfte mit einander verbänden. Vor Allem brauche er Leute, die zu predigen verständen“. Erst in Japan vollzog sich ein völliger Umschwung seiner Ansichten. Er lernte hier einsehen, dass es bei dieser schwierigen Aufgabe nicht mit Charaktereigenschaften allein gethan sei, wenn man es nicht zur unnützen Kräftevergeudung kommen lassen wolle, dass hier vielmehr ein gründliches Studium von Nöthen sei. Für das spitzfindige Japanervolk zumal bedurfte er ausdauernder nüchterner Dialektiker, „Leute, die unzählige Besuche höflich empfangen, die, ohne zu essen und zu trinken, Tagelang hintereinander disputieren können;“ da war mit der südlich phantastischen Frömmigkeit nicht durchzudringen; er schreibt mit genialem Blick für die Eigentümlichkeiten der Völker: „In Japan brauche er nicht Portugiesen, sondern arbeitsgewohnte, abgehärtete und gelehrte Deutsche und Niederländer.“ Ueberhaupt aber wollte er, dass ihm jetzt Niemand mehr, auch nach Indien, gesandt werde, der nicht in Rom selbst unter Ignatius Augen ausgebildet oder wenigstens von Ignatius auf seine Tauglichkeit besonders geprüft sei. Er will zufrieden sein, wenn man ihm jährlich nur zwei brauchbare sendet. Es ist dieselbe Zeit, in der er sich in Indien zu einer grossen Anzahl Ausstossungen entschloss. Soweit diese Unbotmässige trafen, werden wir sie noch kennen lernen; neben diesen befand sich aber noch eine andere Kategorie: Die meisten, die ihm Rodriguez bisher geschickt, seien binnen Kurzem den Sinneslockungen des Südens verfallen und hätten

schleunigst entfernt werden müssen, schreibt er an Ignatius. Hatte er ursprünglich verordnet, dass die Entlassenen sich den Bischof zu weiterer Verwendung stellen sollten, so verbot er auch das späterhin. Es schien ihm nur bedenklich, die Verwahrlosung des Weltklerus durch solche Elemente noch zu verstärken.

Franz Xavier war aus Europa in einer Zeit geschieden, als die Gesichtspunkte der Gesellschaft erst zum kleineren Teil festgestellt waren; aber das praktische Leben hatte ihn denselben Weg geführt wie Loyola. Jene Instruktion an Barzäus über das Verhalten des Jesuiten findet ihr Gegenbild nur an den Weisungen, die Ignatius Salmeron nach Irland mitgab, die militärische Organisation, die diskretionäre Gewalt der Oberen, die Entlassungen, namentlich aber der prompte Gehorsam, den er ganz ebenso fordert und ebenso preist wie Ignatius, ergaben sich aus dem einen Grundgedanken, dass der Jesuit überall jeder Aufgabe gerecht werden müsse.

An einen tiefgreifenden Einfluss, den Ignatius hätte üben können, war nicht zu denken. Franz Xavier musste ganz selbständig vorgehen. Er erinnert einmal seinen Freund daran, dass auf eine Anfrage von den Molukken nach Rom frühestens nach 3 Jahren und 9 Monaten eine Antwort erfolgen könne. Ignatius konnte zunächst wenig mehr thun als Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, die durch die alte Praxis der Kirche bereitet wurden: den Gehilfen die Befugnisse geweihter Priester zu verschaffen und die dem Papste reservirten Fälle für die Missionen ausser Kraft zu erklären. Dennoch behielt er sich die Revision und oberste Entscheidung auch hier vor. Um die Seinigen der Gefahr des unnötigen Grübelns, das in der heissen Zone noch leichter als in der gemässigten zu einer beherrschenden Leidenschaft wird, zu entziehen, hatte Franz Xavier die Zeit des Nachsinnens über göttliche Dinge knapp bemessen. Das billigte Ignatius durchaus, aber er wollte es mit dem Beten ebenso gehalten wissen. „Eine Stunde gestatten die Constitutionen" schrieb er nach Indien „und das ist auch ganz genug. Wenn jenes Klima weniger Meditation duldet als das unsere, so giebt es erst recht keinen Grund, die Gebete mehr auszudehnen als hier. Auch bei Thaten und Studien kann sich der Geist zu Gott erheben, und wenn man

ihn ganz auf den göttlichen Dienst richtet, so ist alles Gebet.“ [*]) So sah er auch weiterhin streng darauf, dass die Constitutionen in Indien gleichmässig durchgeführt würden. Als er Franz Xavier i. J. 1552 nach Europa zurückberief, wollte er zwar zunächst durch den merkwürdigen Mann die allgemeine Teilnahme an seinen Zielen noch mehr anfeuern, demnächst sollte Xavier persönlich die Auswahl seiner Gehilfen vornehmen und die richtige Methode zu ihrer Ausbildung angeben, vor Allem wollte man aber durch wechselseitige Aussprache die völlige Einheitlichkeit des Vorgehens erzielen. Der Tod ereilte den kühnen Bahnbrecher zuvor.

Nur diese Einheit der Organisation verbürgte die notwendige Vielseitigkeit des Wirkens, ja überhaupt den Erfolg. Sie hatte den opfermütigen Franziskanern ganz gefehlt, die in Indien Franz Xavier's Vorläufer gewesen waren. Darum übergaben sie ihm sogar das kleine Seminar, das sie in Cranganur eingerichtet hatten. Franz Xavier ist dagegen vor Allem ein Organisator gewesen. Er wusste ebensowohl völlig Neues zu schaffen als anzuknüpfen an das, was er vorfand. Einen tiefen Eindruck hatten ihm die ersten Thomaschristen gemacht, die er auf der Insel Socotora traf. Entfernt von aller Verbindung mit der Kirche, selbst mit ihrer nestorianischen, ohne Priester, selbst ohne Sakramente, waren ihr Leben und ihre Ueberzeugungen doch christlich geblieben. Ihre weltlichen Obrigkeiten, die Vorsteher ihrer Kaste, denen die mohammeddanischen Herren ihre Selbstverwaltung ruhig belassen hatten, leiteten ihre Versammlungen, ihre Gebete; unverbrüchlich wurden die Fasten gehalten. Wenn vom christlichen Dogma nur einige Hauptstücke übrig geblieben waren, so hatte sich dagegen die christliche Sitte vollständig erhalten.

So war es auch bei den Stämmen der Thomaschristen auf der Küste Malabar der Fall, mit denen Franz Xavier sofort in lebhaften Verkehr trat. Das Christentum hatte hier seinen universalen Charakter völlig eingebüsst, es hatte sich ganz in den grossen Bau des indischen Kastenwesens eingeordnet. Zwei Kasten, die unter einander ohne Connubium waren, die auch keine gemeinsamen Priester besassen, und von denen die Mitglieder der vornehmeren vermieden, die der niederen zu berühren, die im Uebrigen aber friedlich zusammen-

lebten und in ihrer Berechtigung als Kaste von den andern Teilen der Bevölkerung ebenfalls anerkannt wurden, standen hier nebeneinander. Von Brahmanen und Mohammeddanern hatten sie mancherlei Gebräuche und Anschauungen angenommen, im Wesentlichen aber hielten sie den alten Nestorianismus fest, wie solche abgeschlossene Sekten leicht auf einem früheren Zustand beharren. Nestorianisch war die Christologie, die Ablehnung jedes Mariendienstes, aller Bilder ausser dem gewöhnlichen, schmucklosen Kreuz — eine Ablehnung, die sich als Unterscheidungsmerkmal vom indischen Heidentum hier noch schärfer als in Armenien selbst ausgebildet hatte; nestorianisch der Mangel des Cölibats und des Mönchtums. Auch die Sakramentenverwaltung war höchst einfach, Taufe und Priesterweihe keineswegs allgemein gebräuchlich, die Einrichtung der Beichte betrachteten sie misstrauisch. Ueberhaupt war das Volk in allen Glaubenslehren unwissend, nur die christlichen Vorstellungen von der Weltschöpfung, Erlösung und Unsterblichkeit waren allgemein bekannt; in der Bewahrung christlicher Sitte war die Organisation der Familie mit strenger Monogamie nach Vaterrecht in diesen Gebieten der Geschlechtsverwirrung und des Mutterrechtes das Wichtigste.

Einstmals hatte Rom schon im 14. Jahrhundert, als Johann XXII. einen Bischof hierher zu senden versuchte, Anknüpfungen mit den Thomäern gesucht, aber die Beziehungen zu den Hauptspitzen des Nestorianismus waren dadurch nicht gelockert worden. Regelmässig wurde vom Patriarchen von Babylon ein Armenier als Bischof gesandt, ein Fremder auch er, neben dem der einheimische Archidiakonus, dessen Würde erblich war, als das mächtigere Oberhaupt der Kaste stand. Die Kirchensprache, in der auch die wenig umfangreiche kirchliche Literatur geschrieben war, bildete das Chaldäische. Sie diente besonders dazu, den Nestorianismus festzuhalten und immer wieder zu stärken. Die heidnischen und mohammeddanischen Fürsten hatten sich ausser dem Tribut eigentlich nur die Kriminalgerichtsbarkeit vorbehalten, neben der beim Todschlag Bann und Friedloserklärung der Gemeinde doch noch einhergingen. In allem andern waren die Priester Richter und Verwalter.

Es war wahrlich nicht viel, was den Jesuiten Franz Xavier

an diesem Christentum anziehen konnte; aber sein Entschluss war sofort gefasst, von allem Unterscheidenden abzusehen und nur in der Stille allmählich eine grössere Conformität mit der katholischen Kirche zu veranlassen. Mit dem alten thomäischen Bischof Mar Abuna trat er in das freundschaftlichste Verhältnis; er empfahl ihn, der durch ein langes Leben für das Wohl seiner Gemeinden gesorgt habe und sich jetzt im Alter bemühe, dem Brauch der katholischen Kirche nachzukommen, dringend an König Johann. Den Seinigen schärfte er unablässig ein, ein gutes Verhältnis mit den einheimischen Priestern zu wahren, alle erdenkliche Rücksicht auf sie zu nehmen. Bei ihren Inspektionsreisen sollten sie freilich zu Beichte und Cölibat ermuntern; aber über allen andern Weisungen stand die: „Hütet euch sorgfältig die christlichen Eingeborenen je vor den Portugiesen zu tadeln, vielmehr verteidigt sie immer und nehmt euch ihrer, wenn sie angeklagt werden, mit aller Sorgfalt an.“ Ihrer Verehrung für den Apostel Thomas, die er selber teilte, kam er dadurch entgegen, dass er einen grossen Ablass für den Thomastag erwirkte; am Chaldäischen zu rütteln fiel ihm nicht ein. Im Gegenteil ward diese Sprache auf seine Veranlassung unter die Gegenstände des Studiums auf den Jesuitenuniversitäten mit aufgenommen. Ganz ebenso wie er urteilte sein Genosse Melchior Nunnez. Er ist erstaunt über das göttliche Wunder, dass sie ohne Predigt, ohne Sakramente das Wesen der göttlichen Wahrheit inmitten der Heiden so lange festgehalten haben. Er findet sie sogar in ihren Glaubensstücken orthodox trotz ihres Nestorianismus und nimmt sich eifrig des Chaldäischen an: kein religiöses Buch, das nicht in der altgewohnten Sprache geschrieben sei, würde Glauben bei ihnen finden.

Man wird Franz Xavier diese Toleranz zur Ehre anrechnen, und dieses Lob wird nicht dadurch beeinträchtigt, dass ihm auch die Klugheit sagen musste, dass er bei der Bekehrungsarbeit am Besten an die einheimische Form des Christentums anknüpfte. Er will auch aus diesem Grunde der Beschützer der Thomäer sein und betont: „Wenn die Portugiesen sie besser behandelten, so würde sich auch das Christentum rascher ausbreiten. Allein da die Heiden sähen, wie diese verachtet und niederträchtig gehalten würden, so wollen sie natürlich auch nicht Christen werden.“

In diese erstarrte christliche Kaste brachte Franz Xavier den frischen Hauch energischen Vorgehens. Eine volkstümliche Organisation, die sich an die Formen des heimischen Kasten- und Gemeindewesens anlehnt, und bei der der Priester grossenteils durch einen mit halbgeistlichem Charakter ausgestatteten Gemeindebeamten ersetzt wird, eine möglichst einfache, der Fassungskraft der Eingeborenen angemessene Dogmatik, im Uebrigen aber Ausbreitung der christlichen Sitte, —: in diesen Richtungen bewegt sich Franz Xavier's indische Thätigkeit. Gewiss eine Methode, in der viele der Grundgedanken des Christentums Aufnahme gefunden haben, und deren gleichmässige Durchführung schon an und für sich einen ganzen Mann forderte. Dennoch genügte sie nicht, und Franz Xavier hat sie selber allzuscharf zuletzt als ein Umhertappen im Dunklen bezeichnet. Ueber dieser volkstümlichen Wirksamkeit sah er nicht, dass es in Indien sich vor Allem um ein geistiges Ringen mit einer uralten, höchst ausgebildeten Religion handle. Er sah, solange er in Indien weilte, immer nur die fratzenhaften Auswüchse, nicht den philosophisch-einfachen Kern des Brahmanentums. Verkehrt er doch auch fast nur mit Angehörigen niederer Kasten. Für alle sozialen Untugenden der Brahmanen hat er ein offnes Auge, er macht auch bald die Entdeckung, dass sie eine ganz andere Religion als die Volksmassen haben und nimmt sich vor, diese kennen zu lernen. Aber es bleibt bei dem Vorsatz; und er gelangt nicht weiter als zu dem Wunsch, diese müssige und hochmütige Priesterkaste zu verdrängen. Wie tief sie ihre Wurzeln geschlagen, erkennt er nicht; er glaubt es immer nur mit Halbwilden und nicht mit einem alten, ja sogar greisenhaften Kulturvolk zu thun zu haben. Darum ist es ihm im Ganzen mit seinen volkstümlichen Organisationen im Sunda-Archipel besser gelungen. Hierher brachte er selber erst die ersten höheren Kulturanregungen; war es doch gleich ein genialer Gedanke, die gemeinsame malaiische Kaufmannssprache zu einem literarischen Organ und Mittel geistiger Verständigung zu machen, ebenso wie ein halbes Jahrhundert später die Jesuiten die Zersplitterung der südamerikanischen Dialekte dadurch überwanden, dass sie einen von ihnen, die Guaranisprache ausbildeten und zur Gemeinsprache machten.

In diesen Ländern, wo das Individuum für sich nichts ist, wo es sich ganz an seine Gruppe gebunden fühlt, handelte es sich fast immer um Uebertritt ganzer Kasten. So hatte sich schon kurz vor Xavier's Ankunft die Kaste der Perlenfischer unter den Schutz der Portugiesen, um ihren binnenländischen Bedrückern zu entgehen, begeben und dem Namen nach das Christentum angenommen. So haben denn auch die Zahlenangaben der Bekehrungen Xavier's z. B. einmal auf Koromandel 10,000 nichts Erstaunliches. Etwa von den Zweigen eines indischen Feigenbaums sprach der Apostel zu grossen Volksversammlungen und taufte nach kurzem Unterricht ganze Scharen. Dann aber erfolgte die Organisation, durch die das Errungene festgehalten werden sollte. Taufe und Kinderlehre sind ihre beiden Fundamente. Mit ihr beauftragte er in jeder Gemeinde Vertrauenspersonen; diese erhalten auch das Recht Taufen und Eheschliessungen zu vollziehen; er liess sie regelmässig von den Priestern der Gesellschaft inspizieren. Jeder dieser „Kanakpaten" erhielt eine feste Besoldung; und der weltkluge Mann legte den grössten Wert darauf, das diese regelmässig gezahlt und Verbesserungen in Aussicht gestellt wurden. Er hatte in Portugal einen Fonds entdeckt „Strumpfgeld der Königin", und ihn sich mit dem Witzwort: „Auf diesen Strümpfen werde Ihre Majestät am besten in's Himmelreich wandern" nutzbar gemacht. Das Vorbild für die Kinderlehre hatte er gleich Anfangs selbst gegeben, als er mit der Schelle in den Dörfern der Fischerküste umherging und die Kinder zusammenläutete, mit denen er nach seinem Malabarischen Katechismus die 10 Gebote samt der Vorstellung der Höllenstrafen für Uebertreter, das Vaterunser und das Ave Maria einübte. Auch Schreibunterricht sollte regelmässig gegeben werden. Viel tiefer ging er dann bereits in der malaiischen Glaubenslehre in epischer Form.

Eine schwierige Frage war es, wie weit er dem Wunsche der Bevölkerung nachkommen und auch die Civilgerichtsbarkeit übernehmen sollte. Er schlug den Mittelweg ein: Bei den sonntäglichen Versammlungen sollten Sühnetage durch den Priester oder seinen Stellvertreter abgehalten und womöglich alle Zwistigkeiten beigelegt werden. Gelang dies nicht, so sollte die eigentlich richterliche Entscheidung, abweichend vom

Gebrauch der Thomäer, den Beamten überlassen bleiben. Es war ihm doch bedenklich, Staaten im Staat unter der Obhut seines Ordens einzurichten; das haben die Jesuiten erst in Amerika gethan, da sich sonst keine Möglichkeit bot die Indianer vor den Bedrückungen der Weissen zu schützen.

Schärfere Mittel verwandte Franz Xavier nur in einem Fall, bei Zerstörung der Götzenbilder. Da kam es ihm nicht darauf an, mit seiner Knabenschar umringt, sie gewaltsam zu zertrümmern; er droht denen, die neue Pagoden schnitzten, mit Verschickung nach anderen Gebieten, oder zündete wohl auch einem solchen die Hütte an und trieb ihn aus der Gemeinde. Im übrigen schärfte er namentlich den Kindern gegenüber grösste Milde ein: „Besser ihren Fehlern durch die Finger zu sehen als durch noch so gerechte Strenge ihre zarten Gemüter von euch abzuwenden. Folgsamkeit erreicht man viel leichter durch zahlreiche Liebesbezeigungen als dass man sie durch Gewalt erzwingt." Dieser zweifelhafte pädagogische Grundsatz mochte immerhin angebracht sein, wo es so weiches Holz zu spalten galt.

Ihren Schlussstein sollte diese Organisation in den grossen Kollegien des Ordens zu Goa und Bazein finden. Reicher als irgend ein europäisches Kolleg waren sie ausgestattet, die Einkünfte der heidnischen Tempel waren ihnen zugewiesen worden, was freilich mancherlei Verwaltungsschwierigkeiten mit sich brachte. Der Plan Franz Xavier's, der die Bestätigung König Johanns erhalten hatte, ging dahin, dass hier indische und portugiesische Knaben zugleich erzogen werden sollten. So sollten die Kollegien eine Annäherung der beiden Rassen bewirken und aus den Indiern wollte man sich die besten Hilfskräfte zur Bekehrung ihrer Landsleute bilden. Das Institut hatte also mehr Aehnlichkeit mit dem Kollegium Germanicum als mit den eigentlichen Kollegien der Gesellschaft und ihren Externenschulen; „ein gemeinsames Seminar für alle orientalischen Länder von Abessynien bis Japan zur Erziehung von einheimischen Priestern und Dolmetschern" nennt es Franz Xavier's erster Biograph. Daneben hatte man für die minder fähigen eine Ausbildung in praktischen Berufen vorgesehen. Xavier betonte diesen stiftungsgemässen Charakter der Anstalten, wo er konnte, aber gerade hier ergab sich ein Zer-

würfnis mit den portugiesischen Anschauungen mit Notwendigkeit, und er musste bald erleben, dass die Opposition sich in seinen eignen Reihen geltend machte.

An der Spitze einer Jesuitenabteilung hatte Rodriguez eines der angesehensten Mitglieder des Ordens in Portugal Anton Gomez gesandt — er war im Heimatlande ein berühmter Prediger gewesen, hatte bei seinem Eintritte der Gesellschaft ein bedeutendes Vermögen mit zugebracht und bereits eine Rolle in ihr gespielt. Nach Indien brachte er ausgedehnte Vollmachten mit, zunächst in Rodriguez Namen ausgefertigt, die sich von vornherein mit denen Xavier's schlecht vertrugen. Der zugleich vordringliche und engherzig asketische Geist der Gesellschaft in Portugal, wie er ihm hier entgegentrat, berührte Xavier auf's peinlichste. Von Gomez selber urteilte er binnen Kurzem, dass er wohl zum Predigen aber nicht zum Regieren tauglich sei. Er hatte ihn bereits für einen unschädlichen Posten designirt, ernannte ihn aber vor seiner Abreise doch noch zum Rektor des Kollegium in Goa. Er glaubte Missständen vorzubeugen, wenn er ihn auf diese Thätigkeit beschränkte und das Amt des Provinzials einem andern Genossen verlieh. Da er aber Gomez ausdrücklich einräumte, dass er allein über die auswärtigen Zöglinge des Seminars, sie seien Portugiesen oder Eingeborene, zu befehlen habe und, in ihrer Aufnahme und Entlassung völlig frei sei, so beschwor er erst recht den drohenden Konflikt herauf. Gomez war nichts als Portugiese; auf seine Landsleute verwandte er seine Thätigkeit im Sinn seines Freundes Rodriguez und riss sie durch das Arrangement phantastischer Nachtgottesdienste hin, die Indier aber betrachtete er mit der unverhohlenen Abneigung seines Stammes. Im Kolleg wollte er alles auf den Fuss von Coimbra setzen; so viel Anlage der Indier nun auch für die Mortifikation hat, diese Art phantastischer Askese blieb ihm unverständlich. Binnen Kurzem trieb Gomez sämmtliche Indier aus dem Kolleg und behielt dieses den Portugiesen allein vor. Er erfuhr von den Genossen nicht nur keinen Widerspruch sondern Zustimmung. Ein Brief des Kölner Archivs, der von einem der Xavier nächstehenden Jesuiten, Lancilotto, damals geschrieben wurde, ist von Bewunderung für Gomez erfüllt.

Als Franz Xavier aus Japan zurückkehrte, mit erweiterten Ansichten, mehr als je davon überzeugt, dass es für den Bekehrer vor Allem darauf ankomme die Rasseneigentümlichkeiten zu schonen, fand er seine Lieblingsstiftung gerade zu einen Hilfsmittel der Rassenherrschaft herabgewürdigt. Gomez bot ihm Trotz; und es war klar, dass er in den Europäern seinen Rückhalt fand. Das erregte Franz Xavier zum schärfsten Vorgehen; er war entschlossen Gomez auszustossen. Zunächst verdrängte er ihn wenigstens von Goa nach Diu. Seinem Beauftragten gab er eine doppelte Ausstossungsordre mit, die eine war unmittelbar gegen Gomez zu verwenden, wenn dieser Diu eigenmächtig verlasse, und sich auf ein portugiesisches Schiff begebe, die andere, durch die Gomez als Weltpriester dem Bischof zu Gebote gestellt wurde, galt für den Fall, dass er bliebe. Gomez entzog sich wirklich völlig dem Gehorsam und brach, offenbar um Xavier zu verklagen, nach Portugal auf. Er gelangte nicht dorthin; das Schiff ging zuvor unter. Für die Zukunft aber verordnete Franz Xavier seinen Stellvertretern die alte Milde zwar noch für die Eingeborenen, gegen die eigenen Untergebenen aber eiserne Strenge; denn Milde scheine doch nur Schwäche. Beim ersten Ungehorsam solle der Fehlende entlassen werden, auch wenn er wegen Beredtsamkeit, Gelehrsamkeit oder anderer vorzüglicher Gaben im Orden schwer vermisst würde; denn widerspänstige Köpfe würden der Gesellschaft immer mehr schaden als nützen. Um aber selber eine neue gründlichere Methode der indischen Bekehrung auszuarbeiten, dazu gönnte sich Franz Xavier nicht mehr die Zeit. Seine Gedanken waren jetzt Südasien ab-, Ostasien zugewandt.

In Malacca hatte er einen Japaner Namens Anker kennen gelernt, einen Mann mittleren Standes und mittlerer Bildung, aber von klarem Blick und bedeutender Verstandskraft. Er hatte ihn für das Christentum gewonnen und von ihm Informationen über seine Heimat erhalten, er sah dass hier ein ganz anderer Boden für die Bekehrung als in Indien gegeben sei, dass man aber auch einen ganz verschiedenen Weg einschlagen müsse.[91]) Klar und zutreffend hatte Anker die politischen und sozialen Verhältnisse des Landes charakterisirt; am ausführlichsten war er bei der Darstellung der religiösen gewesen;

hierbei hatte er den Buddhismus, von dem Franz Xavier trotz seiner vielfachen Beziehungen zu Ceylon noch gar keine Ahnung hatte, dem Christentum möglichst verwandt dargestellt. Die Aehnlichkeit der ältesten Mythen, nicht minder der Gebräuche, der Mönchsorden, der Bussübungen fällt ihm auf; in den supranaturalistischen Anschauungen glaubt er völlige Uebereinstimmung zu entdecken; er steht nicht an, den Schluss auf einen historischen Zusammenhang zu ziehen, der seitdem, wie wenig Berechtigung er auch haben mag, so oft gemacht worden ist. Nur dass ihm der Buddhismus eine Ableitung des Christentums zu sein schien. Nachdem Anker in der Taufe den Namen Paulus empfangen hatte, nahm er in Goa sofort eine Uebersetzung des Matthäusevangelium in Angriff.

Franz Xavier teilte ganz die Ansicht seines Schützlings, dass es unter solchen Umständen ein Leichtes sein werde, die Japaner zum Christentum zurückzuführen. Er begeisterte sich im Voraus für das Volk, das allein der Stimme der Vernunft gehorche und ihr alle Leidenschaften unterwerfe, und er fand, als er auf der südlichsten Insel in Kagoschima landete, seine Erwartungen noch übertroffen. Er ist erstaunt über das Mass allgemeiner Bildung, das er überall vorfand; er bewundert die Gefälligkeit, die ritterliche Art und Gesinnung des Adels, die Einfachheit und Ehrlichkeit des Volkes, die frugale Lebensweise Aller. Er nimmt sie einstweilen sogar gegen den Vorwurf des Götzendienstes in Schutz: die meisten, meint er, verehrten einige frühere Menschen, die nach Art der alten Philosophen gelebt hätten. Freilich hätte er aus seiner ersten Frfahrung auch sofort das unüberwindliche Hindernis abnehmen können, an der schlieslich alle Arbeit der Jesuiten in den ostasiatischen Ländern gescheitert ist: der Daimo dieser Landschaft — regelmässig wurden diese grossen Lehensbesitzer von Xavier und den Seinen Könige genannt —, hatte die Anfangs gegebene Erlaubnis zum Uebertritt zurückgenommen, „weil durch das Christentum die Ehrfurcht vor den alten Gesetzen und die Heiligkeit ihrer Urheber, worauf das ganze Reich beruhe, untergraben werde."

Franz Xavier lernte rasch die Schwierigkeiten seines Unternehmens begreifen. Er bekannte Ignatius gegenüber, erst in Japan sei er zur rechten Kenntnis seiner selbst, seiner Schwächen

gelangt. Bisher sei er gleichsam ausser sich herumgeschwärmt; hier erst habe ihm Gott die Augen des Geistes geöffnet, auf dass er erkenne, wie schlecht er zur Verwaltung seines Amtes ausgerüstet sei." Hier galt es eben nicht nur, auf die armseligen und rohen unteren Kasten Indiens zu wirken; hier fand er sich ein energisches und geistreiches Volk gegenüber, das mit der Wissbegierde einen hohen Grad von Kritik verband. Er musste umlernen, und er stand keinen Augenblick an, dies zu thun. Er änderte zunächst schon sein äusseres Verhalten. Hatte er Anfangs geglaubt als bedürfnisloser Mönch Eindruck zu machen, so sah er bald, das dies bei einem Volk, das an den Anblick der Askese bei einem Priester von jeher gewöhnt war, wenig verfing. Er sah, dass man vor Allem dieser Nation, die sich selber so hoch einschätzt, imponieren müsse. Als er die ersten Japaner nach Portugal und Rom sandte, schrieb er: „Man solle ihnen von Europa, seinen Kirchen, seinen Hochschulen, seinem Reichtum den möglichst grossartigen Eindruck beibringen; denn die übertriebene Selbstschätzung der Japaner sei der Grund ihrer Abgeschlossenheit, ihrer Abneigung gegen den Handel; nur indem man diese zu Nichte mache, könne man Eingang in Japan finden." Noch lange Jahre nach seinem Tode erzählt man in Japan, mit welcher Geschicklichkeit er die Maske des Stolzes — bei ihm war sie dies wirklich — vorgenommen, auf jeden Angriff sofort heftig und doch kaltblütig geantwortet habe, und welchen Eindruck er damit gemacht habe. Er selber legte reiche Seidenkleidung an, trat mit stattlichem Dienergefolge, wie der vornehme Japaner pflegt, auf, beobachtete genau den Pomp der Visiten; in Bungo, wo er für die Mission zuerst festen Boden fand, liess er sich einen festlichen Empfang durch die portugiesischen Kaufleute bereiten, bei dem die Pracht der katholischen Kirche mit dem Luxus der Asiaten zusammenwirkte. Eben diesen portugiesischen Handel suchte er, wie wir schon sahen, besser zu organisiren, er machte darüber dem Statthalter in Malacca vortreffliche Vorschläge, wobei er sachkundig die Chancen der Aus- und Einfuhr abwog. „Uns soll es freuen, wenn Christus auch nur gelegentlich verkündigt und das Himmelreich auch nur als Zuschlag zum zeitlichen Gewinn angesehen wird" meint er einmal. Vor allen Eroberungsplänen aber warnte er; sie würden

völlig aussichtslos sein, nur mit völliger Vernichtung selbst der grössten ausgesandten Heere enden.

Wichtiger aber war doch, dass er der unermüdlichen Wissbegier der Japaner Nahrung zu reichen wusste. Manchmal ward ihm deren zu viel; denn der Hauptfehler dieser Nation sei, unverschämt mit Fragen zu belästigen, meint er einmal. Er berichtet Ignatius von dem Eifer, mit dem man seine naturwissenschaftlichen Belehrungen aufgenommen: die Beweise für die Kugelgestalt der Erde, die Erörterungen über den Lauf der Gestirne, die Aufklärung über die metereologischen Thatsachen. Uhren und Monochorde waren die Geschenke, die er den Fürsten austeilte: „Diese Meinung von unserer Gelehrsamkeit eröffnete mir den Zutritt, um die Religion in ihre Gemüter einzupflanzen" schreibt er an Ignatius und spricht damit den obersten Grundsatz aus, dem seither die Jesuiten in Ostasien gefolgt sind.

Das alles war Vorbereitung; der Kampf, um die entgegenstehende Religion geistig zu überwinden, war die Hauptsache. An Interesse hierfür fehlte es ihm nicht. Bonzen und vornehme Laien drängten sich zu seinen Disputationen; der volkstümliche Missionar aus Indien musste hier wieder gegen den Magister der Sorbonne zurücktreten. Es war damals sein Lieblingsgedanke, dass zwischen den japanischen Hochschulen und den Europäischen Universitäten eine unmittelbare Verbindung hergestellt werde, denn wer jene Hochschulen habe, der habe auch Japan. Von seiner Ansicht, dass die Japaner ein entstelltes Christentum bekennten, war er bald zurückgekommen; wo er noch Aehnlichkeiten bemerkt, gelten sie ihm als eine Nachäffung des Satans. Er fühlt es auch nicht, wie er unbewusst eine Satire auf das christliche Mönchtum schreibt, wo er die Bonzen schildert: ihre Ueberzahl, ihre Parteiungen nach Tracht und Heiligen, die ungeheuerlichen Legenden, die sie von ihren Stiftern verbreiten, die Fülle von Vorschriften, die sie dem Volk geben, und ihren Lieblingssatz, dass es dem Laien zu schwer sei, diese alle zu beobachten, und dass deshalb die Bonzen sie stellvertretend leisten müssten unter der Bedingung, dass sie dafür Klöster, Einkünfte und Ehrfurcht erhalten. Ohne Bedenken registrirt er unter jenen Volksverführungskünsten die allgemeine Meinung, dass durch die Fürbitte der Bonzen die Seelen aus der Hölle befreit würden, weil jene die Genug-

thuung auf sich genommen. Dann lobt er sie auch wohl wieder einmal, namentlich um ihrer Fürsorge für den Volksunterricht und ihrer „tiefgehenden Betrachtungen über die Natur der Seele“ willen. Gerade diese seine Feinde musste er doch vor Allem zu gewinnen suchen.

Dabei setzte ihn die Toleranz der Japaner in Erstaunen. Neun bis zwölf verschiedene Sekten zählt er, deren Unterscheidungslehren er sich anzueignen sucht. Gleichberechtigt gehen sie neben einander her; in derselben Familie sind oft mehrere vertreten, da jeder die wählt, welche ihm am Meisten einleuchtet, wobei die einzelnen freilich lebhaft disputiren aber sich doch vertragen. Es ist ihm ein erfreuliches Zeichen, dass diese Debatten jetzt zurücktreten neben dem Eifer, mit dem überall die Lehren des Christentums kritisch besprochen werden. Franz Xavier sah in dieser Toleranz nur einen mächtigen Vorschub für seine Zwecke.

Trotz seiner eifrigen Disputationen ist er doch nicht so recht hinter das Wesen des Buddhismus gekommen; die Mannichfaltigkeit der Sekten und der bizarre Götzendienst des niedern Volkes verwirrten ihn noch. Er war noch der Meinung, dass nur eine Sekte sich die Seele als sterblich vorstelle und deshalb von den andern verachtet werde. Erst seine Genossen Cosmas Torres und Gagus kamen hinter das Geheimnis der Lehre des Saka, dass sich in ihr alles und jedes auf den einen Hauptsatz beziehe, „dass es das Nichts sei, von dem das Sein aller Dinge abhänge.“ Aus Nichts in Nichts sei der Gang der Welt, und ob auch der Pöbel viele Götternamen nenne, so sei doch nichts wirklich als Werden und Vergehen. Ihre ganze Spruchliteratur komme immer wieder darauf hinaus „dass der Mensch, von aller Religion gelöst schliesslich in jenem Dunkel zur völligen Ruhe gelange.“ [92]) Sie glaubten die Menge der Sekten auf 2 Religionen zurückführen zu können: Unsterblichkeitsgläubige mit ängstlichem Seelenkult und Unsterblichkeitsläugner, die in die völlige Freiheit der Selbstbestimmung das Heil setzten. In der That: nichts ist diesem ruhseligen Nihilismus des Buddhismus so entgegengesetzt als die christliche Religion, der die Welt als ein grosser Zweckzusammenhang erscheint, die die ganze Weltentwicklung zu einer Reihenfolge von Thaten, von der Schöpf-

ung über die Erlösung zum Gericht, zu einem grossen Drama, gestaltet. Darauf hin zielten denn auch alle Debatten Franz Xavier's, mochte er auch zur Einsicht der letzten Consequenz des Buddhismus noch nicht gelangt sein. Die Streitgespräche, bei denen keine Autoritäten, sondern nur Vernunftgründe Statt haben, erinnern ebensowohl an jene des 13. Jahrhunderts mit Juden und Moslemin wie an die späteren mit den Rationalisten des 18. Jahrhunderts, nur dass man mit jenen Gegnern doch immerhin den Boden des Theismus und des Unsterblichkeitsglaubens gemeinsam hatte. Vergleicht man Franz Xavier mit Raimundus Lullus, so wird man nicht gerade finden, dass die katholische Philosophie seit den Zeiten ihrer frischesten Entwicklung, die wir etwas unbillig Scholastik nennen, grosse Fortschritte gemacht habe. Die Lehre von der Schöpfung, vom Anfang der Welt in der Zeit, einst das alte Thema des Streites mit den Averroisten ist der eine Hauptpunkt; noch eingehender aber, weil es sich um die wichtigsten Lehren des Buddhismus handelte, kämpfte man über das Wesen des Bösen und über die Befreiung der menschlichen Seele von ihm, die Erlösung. Franz Xavier kann nicht genug seine Verwunderung über dieses Volk scharfsinniger Dialektiker aussprechen, und wirklich trieben sie ihn gründlich in die Enge. „Ob es einen Urgrund des Guten und Bösen gebe?“ Das erklären sie für unmöglich: Wenn Gott überhaupt gut sei, so könne er auch nichts Böses schaffen. Mit besonderer Entrüstung lehnen sie die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen ab und erklären immer wieder, dass ihre Anschauung von der Seelenwanderung weit mehr auf Gnade und Mildthätigkeit beruhe als die vermeintliche Religion der Erlösung. „Wenn der Christ pflichtgemäss behauptet, dass die Höllenstrafen ewig und nicht lösbar sind, so muss er einen Sturm des Hasses und der Verachtung über eine Religion ergehen lassen, die so schwach und unvollkommen ist, dass sie kein Rettungsmittel für die Hölle besitzt“, schreibt Franz Xavier. „Dieser grausame, unerbittliche Gott müsse entweder machtlos oder selber der ärgste aller Teufel sein“ ruft wohl einmal ein heftiger Streiter in der Debatte mit ihm aus.

Franz Xavier hilft sich gerade so wie einst Raimundus Lullus. Er setzt das katholische Dogma schlechthin mit der

deducirbaren Vernunftwahrheit gleich: Die Unwissenheit selber ist schuldbar; denn das göttliche Gesetz ist auch den Heiden in's Herz geschrieben, haben sie es nicht erkannt, so verfallen sie der Verdammnis. So muss der befreiende Ausspruch des ersten Heidenapostels, den dieser einst dem Gesetzdünkel des auserwählten Volkes entgegengehalten hatte, diesem seinem Nachfolger zum entgegengesetzten Zwecke dienen. Franz Xavier stiess mit dieser krassen Lehre, die nun aber einmal von einem unverweichlichten Christentum untrennbar ist, nicht nur bei den Buddhisten, sondern auch bei den Bekennern der anderen japanischen Religionen an, für die die Verehrung der abgeschiednen Seelen ihrer Vorfahren der Angelpunkt des Kultus und Glaubens ist. Auch den Bekehrten fiel es noch schwer diese scharf gezogene Grenze ein für allemal zu überschreiten, und mitleidig schildert Franz Xavier selber ihre angstvollen Zweifel „warum denn die Qual für jene kein Ende haben werde.“?: „Sie rühren mich selbst oft zu Thränen über ihre Angst und Trauer um eine Sache, die nun einmal geschehen und unabänderlich ist“ schreibt er.

Wieder aber erhob sich hier die Frage, deren Ernst sich Franz Xavier nicht völlig klar machte, ob es denn möglich sein werde, ein Volk, das mit einer so leidenschaftlichen Verehrung an seiner Vergangenheit hing, zu einem vollständigen Bruch mit dieser, zu einer Verdammung der Vorfahren in den Abgrund der Hölle zu bewegen.

Zu wiederholten Malen sah sich Franz Xavier durch die übertrieben hohe Meinung gehemmt, welche die Japaner von den Chinesen hegten. Er hatte es sich vorgenommen hier eine Lehnkultur durch eine andere zu ersetzen; zunächst aber winkte ihm als lohnendste Aufgabe, die Mutterkultur Ostasiens in ihrer Heimat selbst kennen zu lernen und dort mit ihr von Neuem den Kampf zu wagen. Er kehrte nach Goa nur zurück, um das Strafgericht über Gomez zu verhängen und um die Grundsätze der Verwaltung und Bekehrung fester als bisher zu stellen; dann brach er auf, um dieses sein letztes und höchstes Ziel zu erringen. Hier aber stellten sich ihm nochmals jene Hindernisse entgegen, mit denen er in Ostindien hatte kämpfen müssen. Nur als portugiesischer Gesandter hätte er in dem streng gegen die Fremden abgeschlossenen

China Aufnahme finden können; aber der Statthalter von Malacca Alvarez de Silva wollte die gewinnreichen Handelsbeziehungen mit den Reich der Mitte durch das gewagte Bekehrungsexperiment nicht gefährden; er nahm Franz Xavier das Schiff, das ihm der Vicekönig bereits gegeben und verbot ihm die Abreise; auch bei dem Bischof fand dieser gegen ihn keine Unterstützung. Da entschloss sich Franz Xavier gegen diese verhasste weltliche Gewalt der Portugiesen, die sich ihm überall in den Weg stellte, zu einem entscheidenden Schritt. Die Würde eines päpstlichen Legaten, von der er bisher keinen Gebrauch gemacht, nahm er nun auf, um den Feind, den Verhinderer des Werkes Gottes, aus der Gemeinschaft der Kirche zu stossen.

Während er im Verkehr mit den chinesischen Kaufleuten, die er in der Handelsmetropole des Sundaarchipels zahlreich traf, sich die Kenntnis ihrer Sprache aneignete, sich von ihrer Zugänglichkeit, von dem Interesse, mit dem sie ihr Gesetz gegen das christliche abwogen, überzeugte, schmiedete er Pläne auf Pläne. Bald hoffte er dem Verbot zum Trotz mit einem chinesischen Kaufmann nach Kanton zu gelangen, bald dachte er von Süden über Siam eindringen zu können. Bis an die Pforte Chinas, nach Macao gelangte er, dort harrte er von Tag zu Tag der Möglichkeit seinen Fuss in das gelobte Land zu setzen. In diesem Gedanken bewegen sich seine letzten Briefe. Er war der alte Sanguiniker geblieben, der immer in der Erwartung lebte, dass einmal doch das grosse Wunder kommen müsse, dass ein ganzes Volk sich der Stimme der Wahrheit öffnen würde. Jetzt erschienen ihm die Chinesen als dies erkorene Volk; „diese reiche friedliche Nation, wo es keine Vielherrschaft und keine Bürgerkriege wie in Japan giebt, diese Menschen, die den Wissenschaften, besonders dem Recht und der Staatsklugheit, unendlich zugethan sind.“ Die Vorteile, welche die gemeinsame Schrift und Literatur, die Verbreitung des Buchdrucks ihm gewährten, hatte er schon in Japan würdigen gelernt.

Die Chinesenschwärmerei, die bald durch die Jesuiten in Europa Modesache wurde und in Frankreich selbst noch bei den Physiokraten geherrscht hat, führt sich in ihren Anfängen auf Franz Xavier zurück. Das Königreich der Vernunft, wenn nur nicht der Luxus darin zu sehr herrschte, den vollendeten

Beamtenstaat, in dem die Mandarinen nicht am Hof, sondern an den Akademien nach genauesten Prüfungen gebildet würden, die weise Vereinigung von Monarchie und Republik, wo kein Adel, keine Standesunterschiede vorhanden, wo alles dem Kaiser mit absoluten Gehorsam folge, der Kaiser selber aber nur nach den Gesetzen und geheiligten Gewohnheiten regiere — so nennt bereits Franz Xavier's gleichzeitiger Biograph Tursellinus das unbewegliche Reich der Mitte. Es fiel auf, dass die Chinesen eigentlich nur Morallehre und Verehrung der Obrigkeit als Gegenstand der Religion besitzen, dass ihre Götter nur in geringer Achtung bei ihnen stünden. Eben hieran knüpfte Franz Xavier seine Hoffnung, sie im Sturme zu gewinnen. Denn der Sieg des Christentums erscheint ihm auch hier, wieder nur als ein Triumphzug der einleuchtenden Vernunft. Er wollte ohne Aufenthalt an den Kaiserhof, dort in einer grossen Disputation siegen, den Kaiser zum Uebertritt auffordern — so malt er es sich anschaulich selber aus. „China muss gewonnen werden wie einst das römische Reich: mit der Bekehrung des Kaisers werden die Völker nachfolgen.“ Diese Weisung war gleichsam das Testament, das er seinem Orden hinterliess. Indem die Jesuiten ihr mit Zähigkeit nachgefolgt sind, haben sie in China die grössten Erfolge erlangt und sich schliesslich doch ihr Verderben bereitet.

Es ist ein tragisches Schicksal, dass dieser rastlose Mann nach einem thatenvollen Leben nun da er sich gehemmt sah, eben als er seine grösste Unternehmung antreten wollte, sich in Unruhe und Sehnsucht verzehrte. Noch aus Japan hatte er an Ignatius geschrieben, er sei wohl in diesen kurzen Jahren ganz ergraut, seine Gesundheit aber sei so fest wie nur je; jetzt brach er in der erzwungenen Ruhe zusammen. „Das Leben ist mir schon lange zur Last, der Tod erwünscht; aber vergeblich klügelt menschlicher Vorwitz über die Stunde des Ratschlusses Gottes“ schrieb er in seinem letzten Brief. In einer Fischerhütte am Strande von Macao endete einsam dieser Feuergeist.

Franz Xavier hat sich in seinen Briefen selber der Nachwelt geschildert, seine Ordensgenossen dagegen haben sich sofort bemüht, seine Gestalt in das abgeschmackte Wundergehäuse zu stecken, das dem Katholiken für seine Heiligen

erforderlich scheint. Wenn man vor Rubens gewaltigen Bildern, die der Verherrlichung Loyolas und Xavier's geweiht sind, steht, so frägt man sich: Bot denn das Leben dieser Männer so gar keinen Stoff für die Kunst, dass man zu fabelhaften Teufelaustreibungen und Todtenerweckungen greifen musste? Die offizielle Mythenbildung begann gleich nach Franz Xavier's Tode. Die Portugiesen liessen alsbald die Leiche feierlich nach Goa übertragen, holten sie in prunkvollem Aufzug im Hafen ein und Niemand zweifelte hier, dass die Heiligsprechung binnen Kurzem erfolgen müsse. König Johann war derselben Ansicht; er sandte sogleich ein Schreiben an den Vicekönig, dass genaue Aufnahmen über das Leben und die Thaten des Dahingeschiedenen gemacht würden, um den Process in Rom zu betreiben. Diese Aufzeichnungen über Sehergabe und Wunderkraft Xaviers entsprachen denn auch ganz dem Zwecke. Die Umwandlung zum Thaumaturgen war bald vollzogen.

Die Gehilfen und Erben Franz Xaviers waren nur zum geringsten Teil befähigt, die Bahnen zu gehen, die er erschlossen hatte. Nur in Ostasien, wo er bereits eine feste Methode ausgebildet hatte, haben sie es eigentlich vollständig gethan; in Indien aber ging zunächst die Jesuitenmission Wege, die ihr Urheber am Wenigsten gebilligt haben würde. Namentlich stellte sich sofort überall die Gewaltsamkeit und Intoleranz der Gesellschaft heraus, sobald sie glaubte in der Lage zu sein, diese Mittel verwenden zu können. Der begabteste unter den Genossen Xaviers war wohl der Niederländer Caspar Bartsch, gewöhnlich Barzäus genannt. Er war mit Gomez herübergekommen und hatte Ormus als Station erhalten.[93]) Die kleine Wüsteninsel am Eingang des persischen Meerbusens war noch immer das Emporium des südasiatischen Handels; in völliger Religionsfreiheit lebten hier Moslemin, Juden, Inder, Christen der verschiedenen abendländischen und morgenländischen Nationen zusammen; als die schönste Stadt des Orients priesen sie ihre Bewohner, und die Perser hatten von ihr ein Sprichwort: „Wäre die Welt ein Ring, so wäre Ormus darin der Edelstein. Ihr Beherrscher war der arabische Sultan von Mosul, der hier in der Stadt, aus der er seine reichen Einkünfte zog, seine Residenz hatte; eine portugisische Besatzung hielt die Schutzherrschaft, die

seit dem Siege des alten Albuquerque hier bestand, aufrecht. Franz Xavier hatte Barzäus eine ausführliche Instruktion mitgegeben, wie er in diesen verwickelten Verhältnissen Einfluss gewinnen und namentlich die verwahrloste christliche Bevölkerung behandeln solle. Dieser bemühte sich Anfangs, sich mit den Bekennern aller Religionen gut zu stellen. Am Sonntag disputirte er gewöhnlich mit den Juden, unter denen er neben der Mehrzahl der „Babylonier" auch viele geflüchtete spanische und portugiesische Israeliten fand: gastfrei luden sie ihn sogar ein, in der Synagoge das alte Testament auszulegen. Am Meisten interessirten ihn die indischen Büsser der Brahmanenkaste, an denen damals Franz Xavier noch achtlos vorüberging. Er schloss mit ihnen Freundschaft, liess sich in den geheimen Sinn ihrer Theologie einweihen und fand mit Erstaunen sprechende Analogien zur Trinitätslehre. Bei aller Ablehnung der Selbstaufopferung und Wittwenverbrennung verhehlte er doch nicht seine Sympathie mit ihrer Askese. „Echte Philosophen, hingegeben der Betrachtung der Tugenden und der Eigenschaften Gottes" schienen sie ihm, und er beschloss auf ihre Aufmunterung, die Sitze der brahmanischen Kultur in Indien selbst aufzusuchen, wo er, wie ihm seine Freunde versicherten, als Weisser reinen Blutes gern aufgenommen sein werde. Selbst die Moslemin billigten seine Predigten gegen den Wucher — er hatte auf der Reise in Maskat eine ganze Kolonie flüchtiger Schuldner angetroffen —; seit langer Zeit disputirte hier wieder einmal ein Christ mit ihnen in ihrer Sprache. Diese Schiiten, beständig von den Hoffnungen auf einen kommenden Propheten erfüllt, hoben ihn wohl einmal in der Moschee auf ihre Schultern, proklamirten ihn als Johannes den Täufer, Vorläufer des Mahdi, und verkündeten: die Zeit nahe, wo beide Religionen nur noch eine sein würde.

Unterdessen spann dieser religiöse Abenteurer — denn ein solcher war Caspar Bartsch durchaus — die verwegensten politischen Pläne; er träumte von einer grossen Liga, in der sich alle orientalischen Völker christlichen Glaubens, die von den Muhammeddanern bedrängt oder ihnen tributpflichtig wären, von Abessynien über Armenien bis nach Russland vereinigen und den Islam erdrücken sollten. Am Liebsten hätte er, da er im Besitz einer umfassenden Sprachkenntnis war, diese

Länder selber durchwandert; da ihn Xavier für 3 Jahr in Ormus festgemacht hatte, schien ihm der Handelsplatz, wo Söhne aller dieser Nationen zusammenkamen, auch ein geeigneter Ausgangspunkt. Unterdessen begann er diesen Kampf gegen den Islam im Kleinen. Die Disputationen erhitzten sich, Barzäus, der nach dem Beispiel und ebenso im Wetteifer mit den Aufzügen indischer Büsser, blutige Geisselprocessionen eingerichtet hatte, bildete sich aus seinen Anhängern eine fanatische Schaar, auf der Strasse kam es mit den Moslem zum Handgemenge, in dessen Verfolgung die Moschee gestürmt und demolirt wurde. Barzäus richtete in Ormus geradezu ein terroristisches Regiment ein, dem sich auch der portugiesische Statthalter aus Furcht fügen musste, obwohl er — Barzäus meint: bestochen von den Mohammeddanern —, diese gern geschützt hätte. Auch dem Sultan setzte der eifrige Jesuit zu, seinen Glauben zu wechseln und erlangte von dem eingeschüchterten halbe Versprechungen. Schon glaubte er die Zeit gekommen „wo diese verruchten Menschen mit Steinen von der Insel gejagt würden."

Nach den Mohammeddanern kamen unter Barzäus Nachfolgern in Ormus auch die Juden an die Reihe. Ihre Synagoge wurde ebenfalls geschleift, die Thore vernichtet, die Druckexemplare des alten Testaments, die sich die Gemeinde aus Venedig hatte kommen lassen, confiscirt.[94]) Die Andersgläubigen hatten beim Beginn der Verfolgung mit dem Verfall des Handels gedroht, Barzäus jubelte, als dieser Erfolg zunächst nicht eintrat, als Ormus sogar den Handel von Mekka ganz an sich zu ziehen schien; aber dennoch war die Grundlage der Weltstellung der Insel unterhöhlt, wenn sie auch bis zur Eroberung durch Schah Abbas (1623) ein bedeutender Handelsplatz blieb.

Nur mit ben Brahmanen hatte Barzäus ein leidliches Verhältnis gewahrt, und er behielt dies auch bei, als ihm Franz Xavier vor seiner letzten Reise als seinen Nachfolger nach Goa berief. Hier erwarb er sich wieder durch eine Weiterbildung des Schulwesens ganz im Sinne seines Meisters Verdienste, Er unterlag bald den übermässigen Anstrengungen, die er sich zumutete, und nach seinem Tode trat ein Stillstand ein. Jene kaum begonnene Neigung, der brahmanischen Kultur zunächst auf den Grund zu gehen, kam wieder zum Erliegen und damit auch jegliche Aussicht, ausserhalb des portugiesischen

ebiets vorzudringen. Als man einem alten brahmanischen
ässer die Veden weggenommen hatte, wusste man mit „diesen
) Bänden des Propheten Veda“ nichts anzufangen; vielleicht
ass sich in Ceylon jemand fände, der sie erläutern könne,
östete man sich. Man sah in den Brahmanen wieder nur
e Gegner, die man verdrängen, die priviligierte Kaste, die
an schon aus eigenem Interesse vernichten müsse. Der eine
'unsch Franz Xavier's war jetzt freilich erfüllt: die alten
wistigkeiten mit der weltlichen Gewalt hatten aufgehört. Der
gotte Vicekönig Mascarenhas war ein Werkzeug in der Hand
›r Jesuiten, die Förderung ihrer Interessen war der erste
esichtspunkt seiner Verwaltung. Freilich hatte auch der
ifer der Schüler Xavier's, die Eingeborenen gegen die Portu-
esen zu beschützen, beträchtlich nachgelassen. Zunächst
aren auf ihr Andringen die Brahmanen aus der Umgebung
›s Vicekönigs entfernt worden; die Disputationen mit Mit-
iedern ihrer Kaste waren nicht selten, auch ein und der
ıdere Uebertritt kam vor, etwa wenn man einem Brahmanen
ı Kollegium Geschmack am Fleischessen beigebracht hatte
ıd ihm darauf die christliche Meinung sehr plausibel erschien,
lass Gott alles auf Erden für den Menschen erschaffen habe.“
ır Bekehrungsprinzip sprechen die Jesuiten einmal dahin aus:
Sie (die Inder) werden von uns häufig und ernst ermahnt ihre
›idnischen Gebräuche und ihre alte Lebensweise völlig zu
›rwünschen, und ihren alten Glauben ärger als Hund und
›hlange zu verfluchen, weil er nur teuflischer Betrug, nich-
ge Erfindung und reiner Aberglaube sei.“

Nach dieser Methode begann nun eine Bekehrung im
eschwindschritt. 1560 erliess Mascarenhas ein Edikt, das
le Mitglieder der Brahmanenkaste, wenn sie nicht binnen
›stimmter Frist übertraten, aus dem portugiesischen Gebiet
›rbannte. Nachdem man sie beseitigt hatte, fand die Bekehrung
›s niedern Volk's keine Schwierigkeit. Die Väter der Gesell-
›haft hatten hundert Schneider im Kolleg sitzen, die nur immer
aufhemden nähten. Wo sich noch ein Heide in der Stadt
ıde, schlage er ängstlich beim Begegnen die Augen nieder,
›hreiben sie triumphirend in ihren Bericht. Hierauf begann
ıan in gleicher Weise auf dem Land zu wirken. Die Adels-
asten in den Dörfern überlegten, ob sie zeitweilig auswandern

sollten, in der Hoffnung, dass die scharfe Tonart bald vorübergehen würde; aber ein alter Mann — „offenbar vom heiligen Geist inspirirt“, wie der Bericht vermerkt —, erörtert: „Wenn auch die Vicekönige wechselten, so blieben doch die Jesuiten und würden jeden Nachfolger in dieselbe Richtung drängen.“ Dies gab den Ausschlag für den Uebertritt. Auf der heiligen Insel Salsette fielen allein mehr als 100 Pagoden; nur die Felsentempel trotzten der Verwüstung der Christen wie früher der der Mohammeddaner. Es ist immerhin möglich, dass sich diese Bekehrungen, wie die Berichte angeben, an 300 000 belaufen haben, während die Zahl der Thomaschristen wenige Jahre vorher nur auf 130 000 geschätzt wurde[95]); Beständigkeit konnte eine solche Christianisirung freilich nicht besitzen. An eine geistliche Organisation dachte man zudem kaum; nur wenige Jesuiten hatten auf dem Festlande ihre festen Stationen. Während sich in Goa die prunkvollen Bauten der Kirche und des Kollegium erhoben, hatten diese Missionäre draussen im Land mit allen Schwierigkeiten zu kämpfen. Räuber zu Land und zur See bedrängten die christlichen Stämme, und wie bei der Verteidigung seiner Schützlinge zuerst ein Genosse Xavier's, Antonius Criminalis, sein Leben verloren, so blieb auch jetzt die Wirksamkeit der Priester in diesen Gegenden eine fortlaufende Leidensgeschichte. Mitten unter diesen Drangsalen schrieb der wackere Enriquez die Grammatik und das Wörterbuch der malabarischen Sprache mit Berücksichtigung der Dialekte von Cochin und Comorin, das ihm einst Franz Xavier übertragen hatte.

Es währte geraume Zeit, bis die Gesellschaft in Indien wieder die Wege ihres Bahnbrechers einschlug. Allmählich besserte sich das Verhältnis zu den Brahmanen, und schon ein Jahresbericht von 1568 weiss „die bewundernswerte Menschlichkeit“ zu rühmen, mit der sie kranken oder verwundeten Vätern der Gesellschaft begegneten. Erst im Beginn des nächsten Jahrhunderts aber erschien der Reformator der indischen Mission, der treffliche Nobili, dem die Wissenschaft die erste Kenntnis des Sanskrit dankt. Er nahm die Grundsätze, die Franz Xavier sich in Japan gebildet hatte, in gemilderter Weise auf, nicht ohne dass ihm sofort der Vorwurf gemacht wurde: er gebe den Brahmanischen Riten zu viel nach. Er legte seine Methode

ı einer ausführlichen Schrift dar; aber damit eine Bekehrung ach dieser Weise jetzt noch grössere Fortschritte machte — enn solche überhaupt gegenüber einem so festgewurzelten und ısgebildeten theologischen System möglich sind — dazu fehlten e politischen Bedingungen. Die spanisch-portugiesische Macht Indien war im Niedergang, und die katholische Mission blieb ır eine jener Episoden, wie sie über dieses Volk von alten eiten her so zahlreich hingegangen sind, ohne den Unter-:und seines Wesens zu berühren.

Nicht einmal der kleinen Schar der Thomaschristen waren e Jesuiten auf die Dauer Herr geworden. Jene Sympathien e Xavier und Nuñez für die altchristlichen Gemeinden gehegt ıtten, waren bald einer gründlichen Abneigung gegen sie als hismatiker gewichen.[90]) Von dem für die Thomäer bestimmn Seminar in Cranganur aus machte man wiederholt Versuche e völlig herüberzuziehen. Der Bischof und der Archidiakon amen dann nach Goa, versprachen, unterschrieben und liessen, ırückgekehrt, alles beim Alten. So griff man zu mehr oder inder gewaltsamen Mitteln; ein Bischof, den die Jesuiten nach ner zwiespältigen Wahl veranlasst hatten, nach Rom zu gehen, ard dort in Gewahrsam genommen und an Portugal ausgeefert. Später wollte man keine Armenier mehr als Bischöfe ei Ormus nach Indien hindurchlassen, den einheimischen Archiiakon schüchterte man ein. Als nun Philipp II. Portugal erert hatte, und auch in Goa ein spanischer Bischof Menezes einzog, ıchte dieser die Konformirung der Thomäer mit einem Schlage urchzuführen. Er verstand es die einheimischen Fürsten zu geinnen oder zum Schweigen zu bringen; sein rücksichtslos selbstewusstes Wesen, seine Unerschrockenheit, seine Methode, jeden Viderstand im Keime zu ersticken, zeigen ihn als den echten .irchenfürsten der Zeit Philipps II. Auf der Synode von iampur, deren Akten die wichtigste Quelle für die Kenntnis er Thomäer sind, verabredete er die Beschlüsse mit den Jesuiten. ur Debatte kam es nicht; der dogmatische Widerstand war chwach, denn das Dogma war hier stets nur starr übernommen 'orden. Welcher Unterschied zu den Verhandlungen mit Brahıanen und Bonzen, wo man wechselseitig alle Künste der)ialektik aufbot! Es ward den Thomäern ohne Weiteres das ;anze katholische System oktroyirt; nur die notwendige Dul-

dung der chaldäischen Kirchensprache erinnerte noch an den alten Zustand; doch suchte man auch sie zugleich durch das Lateinische und Malabarische einzuschränken. Viel tiefer schnitt die Umwandlung der Gebräuche ein. An alle verheirateten Priester erging der Befehl, entweder ihr Priesteramt aufzugeben oder ihre Frauen zu verstossen, was sich nachher in der Praxis als undurchführbar erwies; aller Ritus wurde römisch-katholisch geordnet, die nestorianischen Heiligen und der Patriarch von Babylon, die bisher in der Liturgie genannt worden waren, wurden verflucht, die Sakramente nach römischen Gebrauch vermehrt und umgestaltet, die Beichte jetzt allererst obligatorisch eingeführt.

Diese Anordnungen durchzuführen überliess man den Jesuiten. Sie sollten fortan das Bistum der Thomäer, dessen Sitz nach Cranganur verlegt wurde, inne haben. Dem ersten der Bischöfe aus ihren Reihen, Roz, fiel die Aufgabe zu, die chaldäische Bibel durch die Apokryphen zu ergänzen, das römische Brevier zu übersetzen, die liturgischen Bücher zu prüfen und zu säubern. Die Opposition, die auf der Synode geschwiegen, erwachte nun erst recht im Volke; wenn die Jesuiten mit einem Gedichte in der Volkssprache, das Menezes Taten und die Rückführung der Schismatiker in den Schoos der Kirche feierte, zu wirken suchten, so antworteten die altgläubigen Thomäer mit einem Schauspiel, in dem St. Peter und St. Thomas stritten und ein unparteiischer Heiliger den Entscheid gab, dass jedes Gesetz da bleiben solle, wo es von Alters gegolten habe. Ein mächtiges Mittel besassen die Jesuiten jetzt an der Inquisition in Goa, da auf der Synode zu Diampur die Unterordnung unter diese besonders festgestellt war. Auch ein armenischer Gegenbischof fiel dem Tribunal, das hier in den Tropen noch blutgieriger als in der Heimat war, zum Opfer. Trotz allem blieb das Wirken der Gesellschaft fast spurlos; ihre Versuche, Bilder und Beichte auszubreiten blieben ohne Erfolg. Als nach wenigen Jahrzehnten die Portugiesen in ihren festländischen Besitzungen den Holländern weichen mussten, wurden auch die Jesuiten verdrängt, der alte Zustand thatsächlich hergestellt. Die Kasten der Thomaschristen hatten den Wechsel der Herrschaft mit indischer Passivität über sich ergehen lassen. Ihre Kirche wurde damals fast zufällig jakobitisch[97]). Bei der völligen Indifferenz

im Punkte des Dogmas legte man auf die Unterscheidungslehren des Nestorianismus gar keinen Wert. — Diesen Grundstamm altindischen Christentums, den Franz Xavier so ängstlich geschont, an den er so eifrig Anlehnung gesucht hatte, entfremdeten sich seine Nachfolger also nur durch jene Sucht äusserlicher Gleichmacherei, der die katholische Kirche von Alters her so viele Verluste zu danken hatte.

Es ist merkwürdig, dass die Angriffe, welche in Europa sich im Lauf des siebzehnten Jahrhunderts beständig wachsend gegen die Missionen der Jesuiten erhoben, ihnen gerade ihre Nachgiebigkeit sowohl in dogmatischen wie rituellen Punkten zum Vorwurf machten. So verhielten sie sich in der That in den ostasiatischen Reichen. Hier verfolgten sie den Weg Franz Xaviers, sich der einheimischen Kultur anzupassen, aber sie gingen auf ihm weiter, als er es gebilligt hätte. Das harte Dogma von der ewigen Verwerfung der Heiden bildete für sie keine unübersteigliche Grenze mehr. Sie begannen sogar den Ahnenkultus der Chinesen zu dulden. Ganz im Geiste ihres Ordens beriefen sie sich gegen die Eiferer für die Reinheit des Dogmas immer nur auf die unumgängliche Notwendigkeit und entschuldigten ihr Verhalten als eine blos vorläufige Massregel. Da sie sich zur Toleranz nicht bekennen durften, bekannten sie sich lieber als Heuchler — ein verzweifeltes Auskunftsmittel, das ihnen wenig geholfen und sie nicht einmal vor den Zensuren ihrer Beschützer, der Päpste, auf die Dauer gesichert hat. Im übrigen haben sie sich freilich redlich bemüht, eine Verbindung ostasiatischer und europäischer Kultur zu Stande zu bringen und beide in den Dienst des Christentums zu stellen. Ihre Bewunderung für die Morallehre des Konfucius und für den Aufbau des chinesischen Reiches war unverstellt. Es ist oft geschildert worden, wie sie getreu der Mahnung Xaviers: nach Ostasien müsse man ausser guten Dialektikern namentlich naturkundige Männer senden, in China als Gelehrte auftraten, und das Vertrauen, das sie als solche erwarben, zugleich benützten, um das Christentum beliebt zu machen. Was sie in solcher Weise erworben, haben sie sich dann doch zuletzt verscherzt, als sie unzeitig nach der politischen Gewalt griffen — freilich auch darin verfuhren sie ganz nach der Ansicht Franz Xaviers.

Diese politische Stellung der Jesuiten hat dann auch die furchtbare Katastrophe des Christentums in Japan heraufbeschworen, nachdem hier die Weissagung Xavier's bereits erfüllt schien, dass Japan das einzige der von ihm erschlossenen Lande sein werde, das die christliche Religion festhalten werde. Franz Xavier hatte hier seine vertrautesten Schüler zurückgelassen: Cosmas Torres, einen ergrauten spanischen Seefahrer, der von Peru aus einen Abenteurerzug durch den stillen Ozean unternommen, dann auch den Mollukken, als er seine Flotte verloren hatte, und sich den Rückweg in der Heimat versperrt sah, sich Xavier angeschlossen hatte und nun mit gleicher Begeisterung den geistlichen Eroberungszug antrat[98]), Fernandez, der die gründliche grammatische Erforschung des Japanischen übernahm, Gagus, der in der fremden Sprache die ersten Kontroversschriften drucken liess. Zu ihnen trat der gründlich gebildete Nuñez, den Ignatius als Patriarchen nach Abessynien geschickt hatte. Sie alle waren erfüllt von dem Grundsatz Xavier's, den Nuñez nochmals dahin formulirte: „Kein Volk gehorche so der Vernunft wie die Japaner; sobald man sie einmal überzeugt habe, dass das Christentum mit dem Gesetze der Natur übereinstimme, nähmen sie es an.“ Er konnte bereits hinzufügen: „Sobald sie es angenommen, würden sie auch so eifrig, dass man sie von der Ausbreitung mit den Waffen zurückhalten müsse.“

Klagte man auch bisweilen über den abergläubischen Saka- und Amida-Dienst der Massen, so blieb hier doch die Hauptsache die Debatte mit den Gebildeten, zumal den Bonzen. Man fühlte sich gehemmt dadurch, dass diese überall mit dem Adel verwandt waren, aber man fand doch auch bei ihnen überall zuerst Interesse, auf den Reisen boten sie den Missionären in ihren Klöstern ebenso Aufnahme wie Gelegenheit zur Disputation. Bisweilen musste man sich sogar gegen ihr tolerantes Wohlwollen verwahren; es gab Bonzen, die das Christentum dem Buddhismus so ähnlich erklärten, dass schon deshalb ein Uebertritt nicht nötig sei —; gegen sie richtete Gagus sein Buch über die Unterschiede der beiden Religionen. Gewöhnlich aber sind es die alten Streitfragen, ob es möglich sei, dass ein gutes Wesen ein böses erschaffen könne, über die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, über den Zweckzusammenhang der Welt, in denen man sich bewegte. Die

Bekehrung ging ganz wie ein Kursus der Metaphysik vor.[99]) Man begann damit, die logischen Widersprüche in den Lehren der einheimischen Sekten aufzudecken, dann ging man zu dem kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes über und machte damit und mit der Widerlegung der Ewigkeit der Welt regelmässig den grössten Eindruck. Wenn man darauf die Vereinbarkeit der Existenz des Bösen mit Gottes Allmacht und die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes ausführlich erläutert hatte, war das Meiste gethan. Bei der Besprechung des Dekalogs und der Mitteilung der christlichen Sittenlehre stiess man auf keinerlei Schwierigkeiten. Hier blieb der frühere Buddhist auf bekanntem Boden. Bald bemerkte man mit Freuden, dass diesem viel reflektirenden Volke die Beichte zu einer Art von Leidenschaft wurde, und dass die Askese, dieses gemeinsame Besitztum aller orientalischen Völker, das erst von ihnen zu den Europäern gekommen war, hier in ihren schärfsten Formen geübt wurde, ohne dass man erst eine Anregung hätte zu geben brauchen Hier hat man auch mit dem Ahnenkultus nicht paktirt. Als der erste Daimo, der von Vokoschima, von Torres bekehrt worden war, wurde an Stelle des Todtenopfers für seine Ahnen eine grosse Speisung der Armen eingeführt, um so die Ueberlegenheit der christlichen Freigebigkeit über die heidnische darzuthun.

In allem Uebrigen passten sich die Jesuiten vollständig japanischer Sitte an. Schon ihre Berichte aus dem Anfang der sechziger Jahre zeigen, dass sie sich hier ganz eingelebt hatten; sie schildern Gartenanlagen und Architektur, Hausrat und Kunstgewerbe, die Lebensweise bis zu den Theegesellschaften mit unverhohlener Bewunderung. Wie die Literatur so hatten sie sich auch die Kunst nutzbar zu machen gewusst und trieben sie mit Eifer wie alles, was sie anfassten; in Bungo, einem ihrer Hauptsitze, liessen sie ganze Cyklen religiöser Schauspiele, eine Mittelgattung japanischer Pantomimen mit Musikbegleitung und spanischer Autos, aufführen. Sie rühmten die technische Kunstfertigkeit der Japaner, die ihnen grosse verwickelte Scenen wie den Durchgang der Juden durch das rote Meer, während der nacheilende Pharao von den Wellen verschlungen wurde, oder die ganze Geschichte des Jonas auf die Bühne zu bringen gestattete.

Zunächst waren nur die Südprovinzen Japans der Schauplatz dieser Wirksamkeit: Jamagutschi, Bungo, Hirado, Kagoschima und einige andere. Franz Xavier hatte dagegen bald erkannt, dass gerade im Norden der Schwerpunkt des japanischen Wesens liege und schon selber die Hochschule zu Bandua aufsuchen wollen. Hierher gelangte man zunächst nicht, wohl aber sah man sich durch angesehene Bonzen selber nach der heiligen Stadt Kioto, dem Sitze des Mikado berufen. In den unablässigen Fehden der kleinen Feudalherrscher fing das Christentum bald an eine politische Rolle zu spielen; im Ganzen aber empfand man diesen Zustand doch als ein Hindernis der Ausbreitung, und schon im Jahre 1561 schrieben die eben erst getauften Vorsteher der Gemeinde von Kioto eine Denkschrift, in der sie „mit vielen und schlagenden Gründen bewiesen, dass der japanische Staat niemals zur Ruhe kommen würde, bis alle Japaner Christen geworden seien." [100]) Einstweilen musste man sich mit dem Wohlwollen des Mikado und mit dem Uebertritt mehrerer Daimos begnügen, die dann ihre Unterthanen mit sich zogen. Es war für die Gesellschaft Jesu ein stolzer Tag, als i. J. 1585 die erste Gesandtschaft „dreier japanischer Könige" in Rom einzog und von Gregor XIII. festlich empfangen wurde. Trotzdem mehrten sich mittlerweile auch die Zeichen wachsender nationaler Abneigung. Wenn man jetzt die Sekten Japans durchging, so hatte man auch von einer solchen zu berichten, die zur Bekämpfung des Christentums neu gestiftet war. Immer argwöhnischer wurde der politische Ehrgeiz der Christen betrachtet, langsam bereitete sich die wilde Verfolgung vor, in der das japanische Christentum ausgerottet wurde, und die es bewies, dass diese gelbe Race bei aller Befähigung zu hoher Verstandeskultur im Innern einen unzähmbaren Kern kalter Grausamkeit birgt.

Während sich in Süd- und Ostasien sofort das weiteste Arbeitsfeld aufthat, hatte Ignatius auf anderen Missionsgebieten fast nur Enttäuschungen zu machen. Auf Abessynien setzte er immer wieder trügerische Hoffnungen. [101]) Das wäre freilich ein besonderer Stolz gewesen, wenn er das Volk des „Priester Johann", an das sich die Phantasievorstellungen der Europäer

so gern anknüpften, zur Einheit mit der katholischen Kirche übergeführt hatte. Er veranlasste den portugiesischen Gesandten in Rom unablässig den Papst in dieser Angelegenheit anzutreiben. Man hoffte in der Gesellschaft allgemein, dass man von Abessynien aus auch nach Syrien und Armenien Anknüpfungen finden werde; man wiegte sich in der Hoffnung: da alle diese orientalischen Christen unter dem Joche der Türken seufzten, müssten sie sich nach einer Vereinigung mit Rom sehnen. Er, der sonst mit seinen Hilfskräften so kargte, zauderte nicht für Abessynien gleich eine ganze Hierarchie — einen Patriarchen und acht bis zwölf Missionsbischöfe zu Gebote zu stellen. Wir sahen bereits, wie diese Bischöfe doch zugleich Mitglieder des Ordens unter der strengen Kontrole ihrer Oberen bleiben sollten. „Er hielt es für gut, dass in Goa ein apostolischer Commissarius residieren müsse, der den Patriarchen von Zeit zu Zeit besuchen und seine Aufführung an Ort und Stelle prüfen könne, damit er um so mehr veranlasst würde, seine Pflicht zu thun," berichtet der portugiesische Geschichtschreiber der Gesellschaft.[102]) Ignatius selber schrieb an den Negus von Abessynien den merkwürdigen Brief über den Primat des Papstes. Er liess es darin nicht an Schmeicheleien für das Volk und die Herrscher fehlen, die inmitten heidnischer Völker durch ein Wunder allein dem Christentum treu geblieben seien; er gab sich den Anschein, zu glauben, dass schon seine Vorgänger das Band, das die abessynische Kirche an Alexandria knüpfte, gelöst hätten, um dann doch recht eindringlich zu erweisen, dass es nur eine Schlüsselgewalt geben könne und die Kirchen der schismatischen Patriarchen keine Kirchen seien: „Ein vom Leibe getrenntes Glied erhält von diesem weder Leben noch Bewegung; der Patriarch von Aegypten kann daher, weil er sich vom apostolischen Stuhl schismatisch getrennt hat, das Leben der Gnade und die Gewalt eines Hirten weder für sich selbst empfangen noch auch andern mitteilen."

Er überschätzte die Fassungskraft des fast ganz barbarischen Volkes. Thatsächlich handelte es sich hier wie in Vorderindien nur darum, ob die Portugiesen Einfluss besassen, und König Johann, der eifrige Förderer dieser Unternehmung, hatte zugleich mit ihr eine Stärkung dieses Einflusses im Auge.

Eben als Nuñez nach Abessynien kam, hatte sich aber das Land wieder einmal in Gegensatz zu Portugal gestellt; der Patriarch sah sofort, dass er hier nichts wirken könne und stellte sich Franz Xavier zu Gebote. Ignatius sandte, als die Verhältnisse wieder günstiger lagen, einen andern Jesuiten Andrea Oviedo in der gleichen Würde. Trübselig klingen seine Berichte aus dem von Parteiungen zerrissenen Land.[103]) Wenn der eine Prätendent sie begünstigt, so werden sie von dem andern um so eifriger verfolgt. Die Mohammeddaner, die ihre Beutezüge nach dem glaubensfeindlichen Lande machten und sich in seine Parteiungen mischten, nahmen einmal Oviedo selbst sammt seinen Genossen gefangen, und sie mussten erst wieder von den Portugiesen ausgelöst werden. So blieb es hier auch während des ganzen nächsten Jahrhunderts bestellt. Wohl brachten die Jesuiten, die unverdrossen immer wieder diesen düren Boden aufsuchten, einigen Fortschritt in das Volk, und gewiss hätte für diese verwahrloste Kirche der Anschluss an Rom auch Anschluss an die abendländische Kultur bedeutet, aber eben ihn wollte dieser in Rohheit und dünkelvolle Abschliessung versunkene Volksstamm nicht. Auch nach der Kaffernküste sandte man regelmässig von Goa einige Missionäre. Bald nach Ignatius Tode siedelte sich die Gesellschaft auch am Congo an.

In Amerika standen bei dem Misstrauen, das Karl V. und der geringen Zuneigung, die Philipp II. noch für die Gesellschaft Jesu hegten, ihr einstweilen nur die portugiesischen Besitzungen offen, so gerne Ignatius wenigstens in Mexico Fuss gefasst hätte. Nach Brasilien hatte er zwei tüchtige Arbeiter Nobrega und Azpilcueta, einen Vetter Franz Xaviers, gesandt. Sie haben treffliche Berichte abgefasst, die ersten aus der langen Reihe ethnographischer Darstellungen, die wir den Jesuiten über die südamerikanischen Völker verdanken. Sie waren freilich in die Gegenden der schlimmsten Barbarei gekommen. Nobrega, der die Lebensart, den Kannibalismus und die Gebräuche der Indianer genau erforschte, ging auch den Spuren des religiösen Lebens nach, die er etwa noch bei ihnen vorfand. Da verwunderte es ihn, dass er unter ihnen beim Mangel jeder Gottesvorstellung doch eine beständige Dämonenfurcht vorfand; er schildert ihren Fetischismus als eine Er-

scheinung, die ihn völlig befremdete. Eben dieser Mangel aller religiösen Begriffe bildete auch bei der Bekehrung die grösste Schwierigkeit. Wenn auch ungern, musste er sich doch entschliessen, Gott mit dem Namen des Donners zu bezeichnen.

Hier in Südamerika haben dann im Laufe der nächsten Generation die Jesuiten ihr Meisterstück der Bekehrung und der Civilisirung roher Völker abgelegt. Allen Schwierigkeiten zum Trotz haben sie mit geschickter Benützung der gesellschaftlichen Neigungen, die sie bei den Indianern vorfanden, und die einst schon zu dem merkwürdigen Bau des Inkastaates in Peru geführt hatten, im Urwald staatliches Leben gepflanzt, sofern man einen Zustand staatliches Leben nennen will, in dem alles Recht in Wegfall kommt, durch religiöse Empfindungen ersetzt wird und durch die Fürsorge eines geistlichen Leiters, den seine Schützlinge als eine Art höheren Wesens betrachteten. Sie haben auf solche Weise zahlreichen Stämmen Wohlstand und edlere menschliche Empfindungen, sie haben ihnen ein lebhaftes Bewusstsein ihrer christlichen Religion gebracht, sie haben ihnen eine gemeinsame Sprache, die Vorbedingung jedes geistigen Fortschrittes, ausgebildet; und es hat nicht an ihnen gelegen, dass nicht nach und nach die ganze Urbevölkerung Südamerikas in den Kreis dieser Organisation gezogen wurde. Vielleicht ist dies der höchste Grad der Kultur, deren jene Völkerschaften fähig sind. Dennoch haben alle unparteiischen Beobachter stets darin übereingestimmt, dass eine Erziehung, die diese ihre Schutzbefohlenen zur ewigen Kindheit verurteilte, schliesslich doch nichts zu Stande bringen konnte als ein mechanisches Kunstwerk, das der beständigen Leitung durch seine Meister bedurfte. Mit den Leidenschaften hatte man auch jene Triebe ausgerottet, die den Menschen zum selbständigen Fortschreiten ausrüsten.

So zeigt sich denn hier, so zeigt sich überall in der Missionsthätigkeit der Jesuiten das gleiche Schauspiel: Das Grösste haben sie unternommen, vieles geleistet, jede Aufgabe in ihrer Eigentümlichkeit erfasst; der Grundgedanke Loyolas, die grenzenlose Anpassungsfähigkeit des Jesuiten, kommt hier am Glänzendsten zur Geltung. Aber inmitten dieser bewunderungswerten Mannichfaltigkeit stossen wir doch überall auf die Schranken einer Einseitigkeit, die ihnen zwar selber vielleicht

erst den Schwung der Thatkraft lieh, die aber nach allen Einzelerfolgen immer wieder ihr Werk im Ganzen hat scheitern lassen. So ist es gekommen, dass sie, die Begeisterung und Opfermut mehr als alle andern auf ihre Arbeit gewendet haben, schliesslich doch nicht die massgebenden Träger der europäischen Kultur in den aussereuropäischen Ländern geblieben sind.

———

Drittes Capitel.

Die Gesellschaft Jesu in Deutschland.

Ignatius mochte das Ziel einer allgemeinen Heidenbekehrung näher sehen als irgend einer seiner Nachfolger; denn wenn der kaum entstandene Orden mit solcher Geschwindigkeit überall seine Vorposten ausgestellt hatte, so konnte auch die nachfolgende Eroberung leichter erscheinen, als sie in Wirklichkeit war. Dennoch musste sein Hauptziel ein anderes sein: Wie er die Ketzerei zertritt, so hat man seine kolossale Marmorstatue in Sankt Peters Dom gesetzt, so ihn auf seinem eigenen prunkvollen Grabe dargestellt. Für die Bekämpfung des Protestantismus gab es aber einen Schauplatz, der wichtiger war als alle anderen: Deutschland.

Neuerdings finden es Geschichtsschreiber, die aus dem Orden selber hervorgegangen sind, für gut, „die Jesuitenfabel" zu widerlegen, dass die Gesellschaft Jesu zu dem Zweck gestiftet sei, den Protestantismus zu bekämpfen. Sie sind in ihrem Rechte; denn unzweifelhaft ist der Gedanke, von dem Ignatius ausgegangen, der der Mission gewesen; aber enthielt nicht schon das erste, vorläufige Gelübde in dem Versprechen der Dienstbereitschaft gegen den Papst auch ausdrücklich die Eventualität, dass dieser sie gegen die Ketzer verwende? Im Uebrigen aber mögen sich diese Vertreter der Tradition der Gesellschaft nur an ihre eigenen ältesten Historiker halten; sie werden dann sehen, wie rasch diesen die Bekämpfung des Protestantismus als die wichtigste Aufgabe, als die eigentliche Berufung des Ordens erschien. Und zwar mit Recht, weil man als Ziel das benennen muss, was sich als solches im Laufe der Lebensarbeit herausstellt, nicht den mehr oder minder zufälligen Ausgangspunkt. Wo Ribadeneira die Be-

deutung seines Helden für die Kirche besonders eindringlich darstellen will, proklamirt er ihn begeistert als den Antiluther: „Unser Herr hat diesen tapfersten Führer erweckt und ihn den nichtswürdigen Bestrebungen jenes Mannes entgegengestellt, damit er auf dem ganzen Erdkreis sein Heer aushebe und die Soldaten sammle, welche sich mit einem neuen und heilsamen Gelübde zum Gehorsam gegen den Papst verbinden und durch ihr Leben und ihre Lehre den Ansturm der Lutheraner zurückschlagen." Die geschichtsphilosophische Betrachtung des Orlandinus und des Gemäldes des ersten Jahrhunderts der Gesellschaft bewegt sich durchaus auf der gleichen Linie. Warum entstehen neue Orden? frägt der Verfasser der grossen Programmschrift, welche die Gesellschaft Jesu zu ihrem hundertjährigen Jubiläum herausgab. Die Antwort lautet: „Zur Stütze der Kirche, so oft sie wankt; weil neue Ketzereien auch neue Bekämpfer fordern. Frische Soldaten haben frischen Muth." In solchem Sinne gefallen sich diese Autoren darin, den Lebensgang Luthers und Loyola's, ihre Wirksamkeit, ihre Ansichten bis auf Kleinigkeiten einander entgegenzustellen; in ihm hat man Ignatius zum eigentlichen Repräsentanten der Gegenreformation gemacht. —

Bei ihrem Beginn war die Gesellschaft Jesu zur Bekämpfung des Protestantismus in Deutschland freilich schlecht ausgerüstet. Unter ihren Stiftern war kein Deutscher gewesen; mühsam lernte nur Jay in späteren Jahren einiges von der Sprache. Auch die Niederländer, die alsdann gewonnen wurden, Petrus Canisius von Nymwegen an der Spitze, berichten von sich selber, dass sie das Oberdeutsche erst wie eine fremde Sprache lernen mussten.[1]) Völlig fremd standen alle diese Männer dem deutschen Geistesleben gegenüber, das sich eben in jener Schriftsprache seit Kurzem so reich entfaltet hatte. Was der Jesuitismus an neuen Ideen aufzuweisen hat, ist durchweg romanischem Boden entsprossen. In dem Deutschland des 16. Jahrhunderts sahen sie nichts als Verfall und Verderben, und während sie sich doch die Ergebnisse des italienischen Humanismus in reichem Masse dienstbar machten, wussten sie mit dem deutschen nichts anzufangen. Sie beargwohnten ihn als eine blosse Vorstufe der kirchlichen Bewegung, die sie bekämpften. Die Erben der erasmianischen Tradi-

tion unter den Katholiken, die Masius und Cassander, sind ihre Gegner nicht minder wie die protestantischen Schulmeister; nur im Anfang hat man an Männer, die dieser Richtung nahe standen, wie Gropper Anschluss gesucht. Das Resultat der Einwirkung der Jesuiten konnte kein anderes sein als die Romanisierung der deutschen Kultur.

Nirgends war im Anfang weniger an eine dauernde Wirksamkeit zu denken als in Deutschland; aber in kein Land liess Ignatius auch seine leichte Kavallerie so viel ausschwärmen als in diesen gefährdetsten Besitz der Kirche und noch galt ihm solche fliegende, gelegentliche Thätigkeit als die eigentliche Aufgabe seiner Gesellschaft. Der erste, welcher kam, unmittelbar nach der Bestätigung, war sein ältester Genosse Peter Faber. Der hatte soeben in den Besitzungen der Farnesen seine ersten Versuche mit innerer Mission angestellt, als ihn die Weisung traf Ortiz nach Deutschland zu begleiten. Hier kam er gerade 1540 zu dem Wormser Religionsgespräch zurecht. Es war der Moment des stolzesten Vordringens der Reformation; Melanchthon und Calvin als Freunde neben einander streitend, siegesgewiss! Wie dürftig war ihnen gegenüber die Vertretung der katholischen Partei. Der Legat — es war Morone — musste seine ganze Geschicklichkeit aufbieten, um nur wenigstens das zu vermeiden, was der Curie jetzt als das Schlimmste erschien, die Vereinbarung der Deutschen unter sich. Wie gern hätte der junge Pariser Magister Faber sich an dem Gespräch beteiligt; er brannte vor Ehrgeiz, die Gesellschaft mit einem Male bekannt zu machen, sie glänzend in Deutschland einzuführen. Es schien ihm dies um so notwendiger, als er einer ganzen Anzahl der katholischen Unterredner nicht traute, sondern „Wölfe im Schafskleid" in ihnen sah — sprach sich doch selbst Eck nach Melanchthons Bericht in diesem Augenblicke zweideutig aus; — aber an Morone und Granvella durfte er erst gar nicht mit diesem Anliegen herantreten. Diese erste Erfahrung verschaffte ihm bereits einen gründlichen Hass gegen alle Religionsgespräche; denn die Protestanten gewönnen doch nur durch sie an Boden, zumal wenn sich die Katholiken, wie es hier der Fall sei, nicht einmal über ein gemeinsames Vorgehen einigen könnten. So sah sich denn Faber wohl oder übel auf die Beichtthätigkeit und die

geistlichen Uebungen beschränkt; wenigstens Kinderlehre hätte er gern mit Hilfe eines Dolmetschers eingerichtet; aber auch das untersagte ihm Granvella und schickte ihm als geringen Ersatz zwei Türken zur Bekehrung.

Nicht anders war seine Stellung und waren seine Eindrücke bei dem grossen Regensburger Gespräch, das im nächsten Jahre stattfand. Er hatte sich freiwillig Contarini angeschlossen, aber er stimmte schon jetzt den Ansichten des grossen Gönners seiner Gesellschaft nicht zu. Vom Gange des Gespräches selber erfuhr er freilich nicht mehr, als ihm Eck und Cochläus gelegentlich mitteilten; aber mit den Briefen, die er zahlreich nach Rom sandte, that er bei aller äusseren Ehrfurcht gegen Contarini das Seinige, um Misstrauen gegen sein Vorgehen zu erwecken. Eine maskirte Eintracht sei nicht weniger zu fürchten als ein offner Zwist, war seine Meinung. Mit Neid blickte er auf den Vorteil, den solche Religionsgespräche den Ketzern gewährten, durch sie ihre Verantwortungen und ihre Grundbücher überallhin zu streuen; er warnte seinen Landesherrn, den Herzog von Savoyen, der ihn zum Beichtvater gewählt hatte, überhaupt nur in diese Schriften zu sehen; denn er habe sein Urteil von vornherein der Ansicht Roms zu konformiren; für sich aber hätte er gern eben jenen Vorteil erlangt. Er wünschte, dass die Exercitia spiritualia vor dem Reichstag als ketzerisch angeklagt würden, dann würde er doch auch Gelegenheit haben, sie öffentlich zu verteidigen und so bekannt zu machen. Niemand erwies ihm diesen Gefallen. Doch war er zufrieden im Einzelnen Propaganda für dies Grundbuch seines Ordens zu machen. Cochläus war einer der ersten, die er zu Anhängern dieser Uebungen, welche als Lohn die Leidenschaftslosigkeit versprachen, gewonnen hatte. Dieser führte ihm andere Adepten zu, namentlich Geistliche, die das Bedürfnis empfanden, sich zu besseren Werkzeugen ihres Berufs zu machen. Für sie schrieb Faber im Anschluss an die Exercitien eine Anweisung, wie ein jeder seine innere Reformation ins Werk setzen könne, eine Einleitung zur Selbstschulung. Denn diese innere Haltlosigkeit der berufenen Vertreter des Katholicismus in Deutschland war den fremden Beobachtern das bedenklichste Symptom des Verfalls, wogegen es wenig besagen wollte, dass politische Interessen und die

Sorge vor einer allgemeinen Umwälzung einstweilen noch die katholische Partei zusammenhielten. Vergeblich bemüht sich die katholische Geschichtsschreibung unsrer Tage, die deutschen Gegner Luthers aus jenen Tagen auf ein höheres Piedestal zu stellen und immer neue, unbekannte Grössen auszugraben; jeder Bericht aus der Feder der wirklichen Vertreter der Gegenreformation, die die zersplitterten Kräfte des Katholicismus gestärkt und gesammelt haben, straft sie Lügen. Wie verächtlich reden die Nuntiaturberichte, sowohl Vergerio's wie Morone's von Eck und seinen Genossen, mag auch jener seinen unwürdigen Betteleien ein offnes Ohr leihen, dieser als der kluge Menschenkenner sich reservirt verhalten. Selbst in Regensburg, während Eck offen und geheim Contarini's Aussöhnungswerk zu hintertreiben suchte, entblödete er sich nicht, eben ihm eine Denkschrift in barbarisch rohem Latein über seine Ansprüche vorzulegen, eine Mischung von widerlicher Demut und Grosssprecherei, die, einem solchen Manne überreicht, schon allein einen Einblick in die niedere Seele ihres Verfassers verstattet.[2])

Das war jedem einsichtigen Katholiken klar: mit diesen Leuten war nichts anzufangen; sie waren geschlagene Truppenführer, die man durch frische Kräfte aus einer andern Schule ersetzen musste. Das wusste auch Faber, und so wird uns sogar die Eitelkeit klar, mit der er seine kleinen Erfolge überschätzte. Er sah in ihnen eine Aussaat für die Zukunft. Nachdem er Ignatius auseinandergesetzt hat, dass aus dem Regensburger Gespräch, das einstweilen die Augen der Welt auf sich lenkte, nichts hervorgehen könne, fährt er fort: „Da die grossen Mächte und Gelehrten so wenig vermögen und sehen, und je mehr die allgemeinen Mittel bei dem täglich wachsenden Uebel versagen, um so mehr Hoffnung haben wir zu fassen, dass der Herr der Ernte sich unsrer bedienen will.“ Aus dem Bankerott des alten Katholicismus, konnte sich allein die neue Macht der Gesellschaft Jesu in Deutschland erheben.[3])

Es war doch ein grosser Erfolg, dass Faber auch die Legaten für diese Ansicht gewann. Gleich der Nachfolger Contarini's, der Bischof von Aquila, schrieb unter dem Umschwung der Ansichten, der sich in Rom vollzog: Regensburg werde nun auch binnen kurzem abfallen, wie noch jede Stadt, in der

Religionsgespräche gewesen. So helfe nur eins, dass der Papst gelehrte und opferfreudige Männer sende, die mit ihrem Beispiel wirkten und die schwankende Bevölkerung im katholischen Glauben kräftigten. Solche aber seien Faber und seine Genossen, so ihre Hilfsmittel die Exercitien, die er nicht genug rühmen kann.[108]) Ignatius säumte nicht, Jay und Bobadilla dem neuen Legaten Morone zur Verfügung zu stellen; auch Faber, der schon nach Spanien abkommandirt war, wurde, kaum dass er dort angelangt, wieder zurückgesandt. Als nun in Speier Morone mit ansah, wie Karl V. und Ferdinand den Protestanten, deren kriegerische Hilfe sie bedurften, immer weiter entgegenkamen, entwarf er einen neuen geistlichen Feldzugsplan der geräuschlosen Einzelarbeit und der vorläufigen Milde, in dem die Jesuiten bereits eine Hauptrolle spielten. Das Schreiben, welches er damals nach Rom sandte, mag man wohl zu den merkwürdigsten Dokumenten der Gegenreformation zählen.[5]) Er geht hier aus von der verzweifelten Lage des Katholicismus. „Deutschland", schreibt er, „ist mehr als jemals zum Luthertum geneigt, und es scheint, dass Gott selbst dies auf alle Weise unterstütze. Von den Prälaten kann man keine Reformation hoffen, weil sie nicht den Geist Christi haben und zu sehr in ihren Lastern grau geworden sind. Wenn sich auch einer etwas ermuntert, so wird er sogleich von der Masse der Schlechten unterdrückt und schämt sich als Christ zu leben, da er als Neuerer ausgeschrieen wird und als ein Mensch, der ihre schlechte Haltung tadeln will, und so ersticken sie den Geist. Trotz alledem habe ich nicht an jeglichem Gewinn wenigstens im Einzelnen verzweifeln wollen und habe Magister P. Faber nach Speier und Mainz und das ganze Rheinland deputirt, mit der Weisung sich vor dem verhassten Namen des „Reformators" in Acht zu nehmen und mit Wort und Beispiel für Christus zu wirken; und ich habe grosses Zutrauen, dass er ein guter Diener ohne viel Lärm und Aufhebens in dieser so zartbesaiteten Nation sein wird. Dem andern Genossen, Magister Claude Jay habe ich aufgetragen, in den Donauländern und Bayern zu bleiben, und ich hoffe, dass er nützlich sein wird; denn er scheint mir ein wahrer Israelit, in dem kein Falsch ist. Dem Magister Bobadilla habe ich aufgetragen, mit ins Feld nach Ungarn zu gehen, da dort, wie

ich mich vergewissert habe, lutheranische Prediger sein werden, damit er diese besänftige, dass sie wenigstens ihre Dogmen lassen und die Soldaten nur zum Kampf für Christus und zum christlichen Leben ermahnen."

Auf diesen drei Männern, Faber, Bobadilla, Jay hat die Wirksamkeit der Gesellschaft in Deutschland die nächste Zeit hindurch beruht. Verschieden in ihrer Naturanlage, der eine ein Mystiker, der andre ein unruhiger Agitator, der dritte ein feiner Diplomat, ist auch ihr Vorgehen, ihr Erfolg verschieden gewesen. Sprechen wir aber von Erfolgen, so sind damit überhaupt keine augenfälligen Ereignisse gemeint — wo die jesuitischen Geschichtsschreiber ihnen einen Anteil an solchen nachgerühmt haben, so ist das Uebertreibung, eine Zurückdatirung späterer Ereignisse —, sondern jene Thätigkeit des Bauens von Unten auf, wie sie ihnen Morone bestimmt hatte.

Wir kennen Peter Faber bereits, den abergläubischen Hirten, den Jünger der geistlichen Uebungen, an dem Ignatius sein Probestück gemacht hatte. So ganz aufgegangen war er jetzt in Ignatius Art und Weise, dass er selbst seine französische Muttersprache gegen das spanische Idiom aufgegeben hatte; die Lehre der spanischen Mystik von der vollständigen Gelassenheit, die dann auch der vollständige Gehorsam ist, erfüllt ihn ganz; er hat sie damals in einem besonderen Traktat entwickelt.[6]) Wohl aber sahen wir auch, dass er ehrlich genug war, sich und andern zu bekennen, dass er immer noch vergeblich nach diesem Ziel, welches ihm sein Meister gewiesen hat, strebe. Er hat während seines Aufenthaltes in Deutschland ein geistliches Tagebuch geführt, in dem er den jeweiligen Stand seiner Seele verzeichnet und rechnungsmässig abschliesst, sammt allen Gedanken und Erleuchtungen, die ihm kommen.[7]) Eine solche psychologische Buchführung war ja in besonderen Zeiten auch Ignatius' Gebrauch. Dieses „Memoriale" Fabers ist als der Seelenspiegel einer befangenen Natur merkwürdig, als Zeugnis, für die Gesinnung, welche die Jesuiten in Deutschland pflanzten, noch beachtenswerter. Hier finden sich Fabers Heiligen- und Reliquienlisten, die pedantische Anordnung seiner Gebete, seine Reflexionen über die Heiligenlegenden; immer kehren die Klagen über seine wandelbaren Empfindungen wieder, über seine kleinen Anfechtungen und über seine

Schwächen; hier aber stehen auch die Grundsätze, wie sich die Gesellschaft Jesu der Ketzer und der Kirche annehmen könne, und wenn er seinen Kleinmut überwunden hat, beflügelt er seine Ideen zu Ahnungen über die zukünftige Macht seines Ordens, „dass er so gross und stark werden möge, dass er endlich alle gegenwärtigen und nahe drohenden Verluste der Religion herzustellen vermöge." Das Verworrene und Abgeschmackte überwiegt in dem seltsamen Buche unzweifelhaft das Bedeutende, aber es lebt in ihm doch eines, was dem deutschen Katholicismus jener Tage allmählich fremd geworden war: eine starke, selbstwüchsige, nicht nur traditionell mitgeschleppte Religiosität.

Sie wirkte auch sofort auf verwandte Naturen. Der Prior der Karthause von Köln, Gerard Hammond, ein Mystiker alten Schlages, schrieb auf die erste Nachricht von Faber voll Entzücken an den Karthäuserprior von Trier: Der Herr habe in den Stürmen dieser Zeit die Christenheit nicht verlassen, ja sogar apostolische Männer erweckt und mit seinem Geiste erfüllt. Er berichtet ihm von dem Schatze, der in Mainz entdeckt sei, den geistlichen Uebungen, die der Mann Gottes, Faber, denen erteile, die sich ihm in gutem Glauben hingeben, und durch die er im Laufe weniger Tage den Geist so behandele, dass er sich von den Geschöpfen ganz und dauernd Gott zuwende. Ein Briefwechsel entspann sich zwischen den beiden, in dem bald zu dem Austausch der Seelenerfahrungen die politischen Fragen hinzutraten; ein enges Verhältnis der beiden Orden, die so verschieden waren, dass zwischen ihnen der Wettbewerb fast ausgeschlossen war, wurde hergestellt, ebenso ein Austausch der geistlichen Verdienste verabredet.

Fast zu gleicher Zeit fiel Faber eine wichtigere Eroberung für den Orden selber zu: Petrus Canisius, der Mann, der der Gesellschaft Jesu in Deutschland die entscheidende Richtung geben sollte. Der junge Patriziersohn von Nymwegen war bereits Magister der Kölner Universität; er hatte schon damit begonnen, Ausgaben griechischer Kirchenväter und des grossen deutschen Mystikers Tauler vorzubereiten; denn er verband eine gute humanistische Schulung, die sich auch vor den scharfen Ansprüchen der Italiener sattelfest erwies, mit der unberührten Orthodoxie, wie sie überhaupt auf deutschem Boden

nur noch in Köln und Löwen herrschte, und mit einer Neigung zu der älteren Mystik. Gerade diese Neigung war es, die ihn Faber aufsuchen liess, um jene geheimnisvolle Methode kennen zu lernen, die so viel wirkungsvoller als die alte gefühlsselige Mystik sein sollte. Ueberschwänglich schreibt er in seinem ersten Briefe aus Mainz von Faber: „Er ist der Mann, den ich gesucht habe, wenn es ein Mann ist und nicht vielmehr ein Engel des Herren.“ In den Exercitien wurde er dem Orden gewonnen. Der erste Deutsche, der ihm beitrat, ist der bedeutendste geblieben.

Der Erste, der Faber bei seiner Rückkehr aus Spanien bewillkommnet und aufgenommen hatte, war Otto von Truchsess gewesen, damals noch Domsänger in Speier, binnen Kurzem Bischof von Augsburg und Kardinal der Kirche, als solcher das anerkannte geistige Haupt der deutschen Katholiken, der Bannerträger der Gegenreformation.

Die eigentliche Aufgabe, die Faber lösen sollte, und bei der ihm Morone die erforderliche Vorsicht geraten hatte, war die Sittenbesserung des Clerus. Gerade in Speier war der alte Bischof, als er auf Morone's Anregung mit einer solchen vorgehen wollte, auf jenen Widerstand getroffen, der den Legaten erbittert hatte. Auch Faber stiess sofort nicht sowohl auf den Argwohn des Volkes als vielmehr des Clerus, er klagt, dass die Geistlichkeit in ihm „einen Spion sähe, der die Fehler der Geistlichkeit ausspüren und nach Rom schreiben, oder auch das Volk gegen ihre Lebensführung aufhetzen wolle, indem er ihm eine andre zeige, mit der er die Gewissen des Volkes und die Beistimmung des Pöbels leicht gewinnen könne.“ Truchsess hatte Mühe die Gemüter oberflächlich zu beschwichtigen. Alsbald hatte auch Cardinal Albrecht Faber nach Mainz eingeladen. In seiner Jugend war er einst der glänzende Mäcen der Humanisten, der Beschützer Huttens gewesen; in seinem Alter ward er ein Förderer der Jesuiten; aber die Unentschiedenheit, die ihn sein Lebenlang begleitet hatte, verliess ihn auch jetzt nicht. Faber wählte er gerade als den Mann der unauffälligen Mittel; er legte ihm Schriften von zweifelhafter Orthodoxie zur Begutachtung vor, bestimmte ihn, so ungern sich dieser von dem kaum gewonnenen Wirkungsfeld trennen liess, zu seinem theologischen Vertreter auf dem Konzil,

schwankte dann wieder, ob er ihn nicht lieber dauernd in Mainz behalten und mit seiner Beihilfe eine Besserung des Clerus durchsetzen sollte, um dann zuletzt einzusehen, dass ein fremder, der deutschen Sprache nicht einmal mächtiger Mann von 36 Jahren dazu nicht tauge. An freigebigen Spenden liess er es nicht fehlen, die Faber teils ans Spital gab, teils den aus Paris nach Löwen geflüchteten Scholaren der Gesellschaft zu Gute kommen liess. Canisius hat noch in späteren Jahren Faber geschildert,[8]) wie er seine Zeit in Mainz zwischen einer Vorlesung über die Psalmen, der persönlichen Wirksamkeit und dem eifrigen Besuch der Kirchen geteilt habe. Denn der Reliquienschatz des Domes versetzte ihn in Entzücken, um so mehr, als er ihn in der Gegenwart so vernachlässigt sah.

In dieser weit mehr dem Clerus als dem Volk zugewandten Thätigkeit sah Faber selber die wichtigste Aufgabe der Zeit. In den Schäden der Geistlichkeit erblickte er schliesslich die einzige Ursache alles Abfalls; sobald sie gehoben, glaubte er auch die Quellen der lutherischen Bewegung verstopft. Schon bei seinem ersten Eintritt in Deutschland hatte er geschrieben: „Ich erstaune, dass es hier nicht noch zwei- oder dreimal mehr Ketzer als jetzt giebt, und dies darum, weil nichts so rasch zum Irrtum im Glauben verführt als die Unordnung in den Sitten. Es sind nicht die falschen Auslegungen der Schrift, nicht die Sophismen, welche die Lutheraner in ihren Predigten und Disputationen anbringen, was so viel Völker zum Abfall verleitet, was so viel Provinzen und Städte zur Empörung gegen die römische Kirche gebracht hat; alles das kommt nur von dem skandalösen Leben der Priester.“ Dies meint er weiterhin, sei freilich danach angethan, um die Katholiken zum Luthertum einzuladen und zu drängen.[9])

Für Faber, für die Jesuiten überhaupt, ist diese oberflächliche Missachtung des selbständigen Geisteslebens, das doch in allen grossen Fragen der Geschichte den Ausschlag giebt, ist dieses Haften am Aeusserlichen höchst charakteristisch. Während das deutsche Volk bis in seine untersten Schichten erregt wurde durch die tiefste sittliche Frage von Sünde und Rechtfertigung, während selbst die wunderlichen religiösen Ausschreitungen der Epoche ein Zeugnis sind für seine mächtige Geistesarbeit, erscheint einem Peter Faber die Herstellung der

alten Werkheiligkeit als das Erste und Letzte. Ein asketischer Clerus, Kirchenzucht und Heiligendienst, das ist das Eine, was Not thut. Durch dieses Verfahren haben es die Jesuiten mit der Zeit fertig gebracht, die Hälfte des deutschen Volkes von der nationalen Kultur auf Jahrhunderte auszuschliessen; denn sie sind schliesslich immer auf Fabers Sätze zurückgekommen, ihre Herde lieber von dem geistigen Kampfe zurückzuhalten als sie dazu zu veranlassen. Faber selber hat diese Methode in ein System gebracht, das er beredt, wenn nicht geistreich vorzutragen weiss.

Schon in seinem Memoriale reflektirt er öfters über die Gründe des Abfalls. Obwohl es sich doch bei den Protestanten um eine sehr positive eigene Ueberzeugung handelte, die sich dem katholischen Systeme gegenüberstellte, vertritt Faber bereits die Ansicht, die seitdem für die Jesuitenpolemik massgebend geblieben ist und gegenwärtig in unzähligen Versionen wiederholt wird, dass der Bruch mit dem festen Dogma der Kirche nichts anderes als eine Schwächung, ja ein Aufgeben des Glaubens überhaupt sein könne, eine Einsetzung der Willkür; wie er einmal sagt: „Diese Ketzereien sind nichts anderes als der Abfall von der katholischen Kirche zu dem Zweck, dass ein jeder, der sich ausserhalb der Disciplin der Mutter stellt, nur thue, glaube und rede, was er will, so dass man in Wahrheit sagen kann: die Ketzer dieser Zeit sind Lehrer der Zerstreuung und des Rückschritts."

Ausführlich legt er seine Ansichten über die Gründe des Abfalls und über das Verhalten zu den Ketzern in einem Briefe an Lainez dar, der eine Art Programm sein sollte: dem allgemeinen Grundsatz der Gesellschaft gemäss muss zuerst das Wohlwollen der zu Bekehrenden gewonnen werden. „Das ist das erste, wenn man den Ketzern nützen will, dass man sich von der grössten Liebenswürdigkeit gegen sie zeige und sie auch wirklich liebe und so alle Gedanken aus ihrem Geist verdränge, die unser Ansehen bei ihnen verringern könnten." Deshalb sind im Gespräche Anfangs auch nur solche Punkte zu berühren, in denen beiderseits Uebereinstimmung herrscht. Mit der Bekehrung aber sei es gerade umgekehrt zu halten wie im ältesten Christentum. Damals sei das erste die Bekehrung zum Glauben durch die Predigt gewesen und erst

allmählich habe man die Getauften zu einem dem Glauben entsprechenden Leben geführt. Das Haupt-Verderben der lutherischen Sekte bestehe aber darin, dass sie zuerst die Frömmigkeit im richtigen Handeln untergrabe und dann erst den rechten Glauben. Darum müsse man ihre Anhänger zuerst dahin bringen, wieder den Vorschriften der Kirche gemäss zu leben. Er führt auch sofort ein Beispiel für den Erfolg dieser Methode an: einen Priester habe er bewogen, seine Ehefrau zu verlassen, indem er ihm die Ueberzeugung beibrachte, dass es doch nur buhlerische Liebe sei, was ihn an sie fessele; bald sei der Mann wieder ein guter Katholik geworden, ohne dass ein Wort über den Glauben gewechselt worden wäre. — Und das sei auch gerade der dogmatische Irrtum der Lutheraner, dass sie den Werken das Verdienst absprechen. Um so mehr muss der Jesuit wiederum Liebe und Eifer zum Messehören, Beichten, Beten erwecken. Schwer scheint ihm das nicht. Denn jene Lehre führe doch nur zur Verzweiflung; sie geht von dem Grundsatz aus: der menschliche Wille sei zu schwach um das Gesetz und die Vorschriften der Kirche zu tragen. Durch die That habe also der Jesuit zu zeigen, dass dies doch möglich sei, so werden auch die Geister wieder zur Hoffnung zurückgeführt werden, nicht nur diese Befehle sondern weit Höheres mit Gottes Hilfe leisten zu können. Darum nur keine Glaubensdisputationen mit den Protestanten, nur kein Ueberschütten mit Autoritäten und Vernunftschlüssen, sondern Predigten und Gespräche über die richtige Lebensführung, die Schönheit der Tugenden, den Gebetseifer, den letzten Tag des Lebens, die Ewigkeit der Höllenstrafen und andre Dinge dieser Art!

Zuversichtlich ist Faber jedenfalls; er ruft aus: „Ich glaube, wenn jemand durch Ueberzeugungskraft und Geistesglut Luther überreden könnte mit freiwilligen Gehorsam die Gebote der Kirche zu erfüllen, so würde selbst er aufhören ein Ketzer zu sein.“ — Ob wohl Faber jemals die Schrift von der Knechtschaft des Willens gesehen hat, in der Luther Erasmus dankt, dass er zuerst unter allen Gegnern ihn nicht mit Lappalien (nugae) wie Ablass, Fegefeuer u. s. w. belästige, sondern auf den Kern der Sache, die Rechtfertigungslehre losgegangen sei? So fasst denn Faber zum Schluss seine Ansicht dahin zu-

sammen: „Diese Leute haben Ermahnungen nöthig; Ermunterungen moralischer Art zu Furcht und Liebe Gottes, zu guten Werken. Das ist das Heilmittel für ihre Schwächen, ihren Mangel an Frömmigkeit, ihre Zerstreuung, ihre Beschwerden. Diese und andre Uebel liegen vorwiegend nicht im Intellekt, dem Haupt des Geistes, sondern in seinen Händen und Füssen.“

Diese gelinde Art die Ketzer zu überzeugen, schliesst nun keineswegs ein energisches Vorgehen aus. Im Gegenteil: Faber dringt darauf! Die Verluste des Katholicismus, die, wie er klar sieht, noch lange nicht ihr Ende erreicht haben, scheinen ihm doch vor Allem daher zu rühren, dass er sich immer auf der Defensive gehalten, anstatt die Offensive zu ergreifen. In der Entzündung eines werkthätigen, katholischen Eifers sieht er allein das Heil; wohin er kommt, ihn überall zu schüren, macht er sich zur Aufgabe. Das ist der Inhalt seiner Briefe an Hammond, den merkwürdigsten, die er verfasst hat. Er führt gleich in dem ersten den Kölnern das Wort der Apokalypse zu Gemüte: „O dass du kalt oder warm gewesen wärest! Die Lauen speit der Herr aus seinem Munde.“ Zu diesen Lauen rechnet er alle die Fürsten und Städte, die sich damit begnügen, die neuen Meinungen von sich fern zu halten, um nicht in das Unglück zu verfallen, in dem sie andere schon sehen. Gerade das war aber auch der Zustand jener, bevor sie fielen. Wer auf ihm verharrt, muss notwendig mit der Zeit selber fallen. Also nur nicht zufrieden sein mit blosser Erhaltung — nein, nur energisches Fortschreiten kann helfen! Er giebt den Freund eine glühende Schilderung, wie durch recht eifriges Beichten, Kirchenbesuch, Heiligenanrufung, Betonung aller guten Werke den Ketzern thatsächlich der Boden entzogen werde; darum ermuntert er ihn zum Vorgehen, zur Bearbeitung der Gönner in diesem Sinne und vor allem zur volkstümlichen Wirksamkeit: „Suchet ehrwürdiger Vater, suchet umher in den Winkeln der Stadt, und ihr werdet noch verborgene Schätze finden, Schätze von gesunder Lehre und Frömmigkeit.“ [10]) Seine späteren Briefe variieren dies Thema. Auch als er von dem energischen Widerstand, den Kurfürst Hermann von Wied in Köln findet, Nachrichten erhält, ist er nicht befriedigt. Es schmerzt ihn zu sehen, wie die Mächte und Herren der Welt, Cherubim und Saraphim, nichts weiter

als die Ausrottung der öffentlichen Ketzer in ihren Staaten für nötig halten; das sei so viel, als ob die Bauleute mit beiden Händen das Schwert führen. Verteidigen und bauen: das erst heisse die Werke der ersten Väter thun.

Diese Briefe zeigen, wohin Fabers Thätigkeit ging, als er nach Köln, an den eigentlich gefährdeten Punkt des Rheinlandes, übersiedelte. Den Geschichtschreibern seines Ordens hat das freilich zu wenig geschienen und sie haben demgemäss seinen Einfluss in den Kölner Händeln höchlich übertrieben.[11]) Sobald es klar war, dass Kurfürst Hermann von Wied, unterstützt von seinen Landständen die Reformation im Kölner Erzbistum einführen wolle, hatte sich Faber im Herbste 1543 dorthin begeben. Keine der massgebenden Personen hatte ihn aufgefordert; seine Wirksamkeit war demgemäss nur privater Natur. Er konnte nicht anders als lateinisch predigen, und wenn er dies etwa in einem Nonnenkloster that, musste der Prior nachher seine Rede ins Deutsche übertragen. Das war in Deutschland wohl in den Zeiten Johanns von Capistrano angegangen, jetzt aber war auf solche Weise nichts mehr anzufangen. Einige Mitglieder der Universität, zuletzt auch einige Ratsherren, bildeten sein Publikum. Sie und die Geistlichkeit suchte er zu noch hartnäckigeren Widerstande gegen den Kurfürsten anzustacheln. Hier, wo gerade die städtischen Pfarrer gegen die adligen, reformfreundlichen Mitglieder des Kapitels den Katholicismus verteidigten, hätte er wohl mit dem Clerus zufrieden sein können, aber auch sie erschienen ihm noch lau und eingeschüchtert. Das Wichtigste, was Faber leisten konnte, war also auch hier, Informationen nach Rom und an den päpstlichen Legaten zu senden. Dieser, derselbe Poggio, der später den Streit der Jesuiten mit Siliceo vermittelte, veranlasste ihn, sich von Ignatius die Erlaubnis zur Rückkehr nach Köln zu erbitten, als dieser ihn bereits nach Portugal delegiert hatte. Ein solcher Bericht an den Legaten ist uns erhalten.[12]) Faber dringt hier auf eine ausdrückliche Erklärung des Kaisers an die Landstände, dass er nie eine Aenderung, die nicht vom römischen Stuhl bestätigt sei, zulassen werde.

Mittlerweile war es Faber gelungen, nicht nur in Löwen die dort bestehende Studentenverbindung der Gesellschaft zu stärken, sondern auch in Köln eine Anzahl Genossen zu ge-

winnen. Sie wohnten gemeinsam, wie es Ignatius Wunsch für solche Verbindungen war, Canisius hatte ihnen, nicht ohne dass Faber erst den lebhaften Widerspruch seiner Familie hätte beschwichtigen müssen, ein Haus gekauft; aber eben dies fiel auf. Der Geschichtschreiber der Gesellschaft am Niederrhein Reiffenberg hat behauptet, der Kurfürst selber habe beim Rat auf die Auflösung des neuen, von ihm nicht anerkannten Ordens angetragen, davon findet sich in den Quellen keine sichere Spur. Die Abneigung, die gerade die konservativen Katholiken gegen unruhige Neuerungen im Ordenswesen hegten, erklärt zur Genüge, dass der Rat eine Vernehmung dieser Leute „die sich einer neuen Religion (sc. = Orden) berühmen" beschloss. Faber verantwortete sich: er und die Seinen wollten nichts anderes als sich der alten christlichen katholischen Religion gemäss halten, und berief sich auf die päpstliche Bestätigung; aber man hätte sie demungeachtet ausgewiesen, wenn sie sich als Mitglieder der Universität nicht an diese um Vermittlung gewandt hätten. Auf den Einspruch des Rektors gestattete man ihnen den Aufenthalt, „wenn sie gesondert wohnten und sich der Conventikeln enthielten." [13]) Ignatius sandte ihnen einen Trostbrief: Sie sollten um so mehr geistig zusammenhalten; wenn sie diese Prüfung erduldeten, werde Gott es mit ihnen machen wie einst mit den zerstreuten Kindern Israel. Faber empfahl er Vorsicht bei der Benützung der Privilegien; damit kein Aergernis entstehe, solle er sich ihrer nur mit Billigung der Ortspfarrers bedienen; eine Rücksicht auf den Bischof war in Köln ausgeschlossen. [14])

Die Mitglieder der kleinen Kölner Kongregation waren unbedeutende Studenten, wie die derzeitigen Pariser und Löwener auch, der Platz nicht einmal für ihre Ausbildung günstig; aber es war doch immerhin ein Anfang eines Kollegs in Deutschland; darum ermunterte sie Faber noch von Spanien aus zum Ausharren in Köln: Er wisse wohl, dass sie auf andern Universitäten mehr lernen würden aber Köln brauche sie und er wolle sie lieber dort ungelehrt als anderwärts als die allergelehrtesten wissen. [15]) Nur der eine Canisius nahm in den Augen der Universität bereits eine hervorragende Stellung ein; sie setzte ihre wissenschaftlichen Hoffnungen auf ihn. Als nach Fabers Abgang Bobadilla eine Zeitlang nach Köln

kam, richtete die theologische Fakultät an diesen ein besonderes Schreiben, in dem sie ihn ersuchte, ihr dies ihr Mitglied nicht zu entfremden.[16]) So wenig nun auch die dauernde Zugehörigkeit eines Jesuiten zu einer Fakultät nach den Grundsätzen Loyola's anging, machte man doch in diesem Falle gern eine Ausnahme, denn Canisius war so wie so in Köln nötig. Es knüpfte sich jetzt zwischen ihm und Gropper ein Band der Interessengemeinschaft und wechselseitigen Vertrauens. Noch vor wenigen Jahren hatte dieser bedeutendste Vertreter des Katholicismus in Deutschland für Faber zu den anrüchigen Personen gehört, als er auf dem Religionsgespräche zu Worms mehr als jeder andere den Protestanten entgegenkam[17]); seine vermittelnde dogmatische Auffassung, die einst dem Kölner Konzil, dem einzigen ernsthaften Versuch den deutschen Katholicismus aus sich heraus zu reformieren, zur Richtschnur gedient hatte, waren wohl von den italienischen Gesinnungsgenossen freudig begrüsst worden, doch bald wandte sich Lainez zum Angriff auch gegen sie; in Deutschland selber aber ging Gropper ein Bündnis mit den Jesuiten ein, dessen Tragweite er selber nicht übersah. Er erblickte in den Bobadilla und Canisius tüchtige Prediger und geschickte Agenten, die über gute Verbindungen geboten, deren katholischer Eifer ausser Zweifel stand; dass sie die Todfeinde eines liberalen Katholicismus seien, wie er ihn vertrat, sah er nicht. Denn schliesslich war es für Gropper doch weit mehr als das Dogma das System der alten Kirche, das er aufrichtig verehrte, und aus dessen Missbräuchen er zugleich mancherlei persönlichen Vorteil zog, was er gegen seinen alten Herrn und Gönner Hermann von Wied verteidigte. Er ist in Köln der Beschützer der Jesuiten geblieben, ihr Rektor Kessel wurde sein Beichtvater; erst am Ende seines Lebens, und gerade da, als ihm der Kardinalspurpur zu Teil geworden war, hat er wohl erkennen müssen, dass sich die Wucht der Gegenreformation gegen ihn und Seinesgleichen kehre, dass die Führung des deutschen Katholicismus in andere Hände übergegangen sei. Ich finde aus dem Jahre 1557 einen leidenschaftlich bewegten Brief, den er an Canisius richtete: „Er möge keinen Argwohn der Verzagtheit, der Trägheit gegen ihn hegen, wenn er sich dem bevorstehenden Religionsgespräche entziehe, zu dem ihn

Ferdinand bestimmt hatte. Gründe, weit höher als menschliche, verstrickten ihn mit eherner Notwendigkeit. Er wolle nur beten, dass die Gegner wenn nicht gebessert so doch beschämt würden, durch Canisius Bemühung." Man sieht es dem ganzen nervösen Briefe an, dass er an diesen „immer wiederholten, immer fruchtlosen Kolloquien" verzweifelt und doch um alles nicht den Vorwurf der Fahnenflucht als alter Vorkämpfer auf sich laden möchte. Der Tod kam noch rechtzeitig, um ihn nicht die Verurteilung seines Lebenswerkes sehen zu lassen. Den früheren Freunden gleicher Gesinnung wie Masius, denen Gropper nun schon seit Langem in der Verteidigung des Alten zu weit ging, erschien es damals als ein Zeichen der Zeit, dass selbst er, der doch fast bis zum Aberglauben die hergebrachten religiösen Gebräuche verteidigt habe, der frommen Hitze jener Leute — Masius hat vorher besonders die Jesuiten als Urheber des Index genannt —, nicht genugthun könne.[18])

Sofort machte sich die engere Verbindung, in welche die Jesuiten mit den massgebenden Personen des Kölner Streites getreten waren, geltend. Canisius wirkte zunächst als Prediger in Köln, um jenen katholischen Eifer, der Faber zu lau erschienen war, anzustacheln, dann übernahm er eine Gesandtschaft nach Lüttich; kaum von dieser zurückgekehrt erhielt er den Auftrag der Universität sich auf den Reichstag von Worms zu begeben.[19]) Dort traf er mit Bobadilla und Jay zusammen. Auch Bobadilla war hier als Bevollmächtigter des Domkapitels zugegen. Der Wunsch der Universität ging selbst damals nur dahin, dass der Kaiser und der Nuntius ein Verbot nach Köln sendeten, dass der Kurfürst nichts feststellen dürfe vor der endgiltigen Entscheidung des nächsten Reichstages in Regensburg. Es ward weit mehr erreicht; denn eben hier in Worms hat sich schon der Sturz Hermanns entschieden; viel hatten dabei die Unterhändler nicht einmal mitzuwirken nötig. Der Kaiser und seine Räte, der Papst und sein Legat Verallo, waren, seitdem sie hier ihren engen Bund eingegangen waren, einig über das, was geschehen sollte. Um so erwünschter wird es ihnen gewesen sein, dass die beiden mächtigsten geistlichen Korporationen des Kölner Erzstiftes so energische Vertreter gesandt hatten.[20]) Auch weiterhin auf dem Regensburger Reichstag wirkte Bobadilla in dieser Rolle, die seiner

Eitelkeit ausserordentlich zusagte, auch folgte Canisius eine Zeitlang dem Heerlager des Kaisers, um die Verhandlungen, wenn sie auch nach der Resignation des Kurfürsten ihre Bedeutung verloren hatten, fortzusetzen. Wenn nun in der That in dieser letzten Phase der Kölner Händel die beiden Jesuiten eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt haben, so blieb das für die Stellung des Ordens in Köln selber ohne Einfluss. Man hatte die Personen geschätzt und benützt ohne der Gesellschaft, der sie sich angeschlossen hatten, dabei besondere Beachtung zu schenken.

Während dieser Verhandlungen hatte sich bereits die Bedeutung des Petrus Canisius herausgestellt. Während er sich noch in der Schülerrolle gegenüber Peter Faber gefiel, ging seine Thätigkeit doch viel tiefer als die seines Lehrers. Die Bischöfe, mit denen er verkehrte, sahen bereits in ihm „einen geschickten jungen Mann", dessen Dienste sie sich gegenseitig streitig machten, von dem sie für die Zukunft Grosses erwarten.[21]) Er selbst erfüllte sich mit dem Gedanken, welche Bedeutung die Gesellschaft, der er sich angeschlossen hatte, besitze; einem alten Gönner seiner Familie, dem Grafen Oswald von Heerenberg sicherte er zu, dass diese, wo sie könne, zu seinem Vorteil wirken werde, „denn obwohl wir uns dem öffentlichen Nutzen ganz geweiht haben, so müssen wir doch in unserm ganzen Leben die am Meisten beachten und verehren, die, wenn sie zur Leitung des Staates berufen sind, sich uns als Beschützer bewähren und als Mithelfer in der Sorge für das Heil der Herde des Herren." [22])

Auch Ignatius wusste bereits, dass er diesen Mann nicht mit dem gewöhnlichen Mass der Scholaren messen könne; er liess ihm einstweilen weit mehr Freiheit, als er sonst jüngeren Mitgliedern gegenüber zu thun gewohnt war. Im Jahre 1546 liess er ihm schreiben: Auf jegliche Weise nehme ihn die Gesellschaft sehr gern auf — noch war über seine Zulassung als Professe, die Faber hatte vermitteln wollen nach dessen Tode nichts entschieden — sei es dass er sich jetzt schon gelehrt genug scheine, sei es dass er noch weiter studieren wolle. Nur möge er eines erwägen: wie Canisius die deutschen Angelegenheiten besser kenne, so sei es seine, Ignatius', Aufgabe ihn über die fremden zu informieren; jedoch überlasse er ihm ganz das eigene Urteil; wie er sich in seinem Gewissen entscheide,

möge er entweder nach Rom kommen oder in Deutschland bleiben. Canisius blieb einstweilen, da er in Köln noch nötig sei.[23]) Erst 1548 ging er nach Rom, als ein Ruhepunkt in Deutschland nach dem Siege des Kaisers eingetreten schien. Er hatte zuvor als Abgesandter Otto Truchsess's im Konzil mitgesessen, „gezwungen seine Meinung zu sagen", wie er schrieb; jetzt aber im römischen Hause, im Verkehr mit Ignatius erfasste ihn ein wahrer Rausch der Begeisterung für die Lebensweise der Gesellschaft und zu gleich für die italienische Art, für die andächtige Frömmigkeit des italienischen Volkes. Den Freunden in Köln schildert er überschwänglich das Glück, das er in Italien empfinde, erst in Trient, jetzt in Rom, wo er nie mehr aus diesem Haus der Weisheit und des Gehorsams scheiden möchte; „dann würde ich am Anblick des tumultuierenden Deutschland und meines Vaterlandes mir zum Glück verhindert sein", ruft er aus. Im Zusammenleben mit diesen Männern könne er wohl mit Recht Deutschland und die ganze Erde vergessen, meint er ein andermal. Man mag es in seinen Briefen Schritt für Schritt verfolgen, wie er sich einlebt und hereindenkt in dieses System, von dem er in Deutschland bisher doch nur Bruchstücke kennen gelernt hat. Die Sorgfalt der humanistischen Schulung, und der Wert, den man zugleich auf die Scholastik legt, der Mangel jeder Askese machte ihm zuerst Eindruck. Dass ohne die veralteten Mittel äusserer Disciplin, selbst ohne Zwang der Fasten nur durch wechselseitige Liebe die vollkommene klösterliche Ordnung und ein wechselseitiger Eifer der Gelehrsamkeit entstehe, scheint ihm damals bewundernswert. Bald aber macht die Doktrin vom Gehorsam, die Ignatius eben in jenen Jahren erst recht ausbildete, auch auf ihn den grössten Eindruck; den deutschen Genossen, die dieses Mysterium noch nicht recht erfasst hatten, preist er es immer wieder: Nur der Gehorsam sei das unvergleichliche Band der Gesellschaft; er befehle, sich jedem zu unterwerfen, den Ignatius zum Vorgesetzten mache, und wäre es ein Koch oder Knecht. Er selber lerne erst jetzt in Rom, was Gehorsam sei, wie nur er die Früchte herrlichster Tugend hervorbringe. So schreibt er denn bald entzückt, ja überspannt von der allseitigen Thätigkeit des Ordens, bald fühlt er sich von aller Sehnsucht nach Wirksamkeit im Grossen geheilt. Das

Amt des Küchenjungen scheint hier ja ebenso begehrenswert wie das des Rektors, und die kleinste Thätigkeit zum Seelenheil andrer wiegt die grösste auf: „Einer Seele zu nützen und ihr recht zu raten, übertrifft den Wert der ganzen Welt!"

So rasch hatte sich Canisius Sprache und Art der Italiener angeeignet, dass ihn Ignatius bereits im nächsten Jahre 1548 zu der folgenreichen Expedition nach Sizilien mitsenden konnte. Er hat sich später nie mehr so recht heimisch in Deutschland gefühlt. Wohl blieb er in seiner Weise ein Patriot; schmerzliche Klagen über Deutschlands Zerrissenheit und Unglück brechen in seinen, meist etwas rhetorisch gehaltenen Briefen oft leidenschaftlich hervor; natürlich gilt ihm eine erzwungene Glaubenseinheit als das einzige Heilmittel; aber mit der deutschen Lebensart wollte er sich nicht mehr befreunden. Seinen eigenen Genossen verdachte er es, dass sie sich nicht auf die italienische verstünden. Den alten Freunden in Köln schrieb er einmal nach dem Abschied schon aus Bonn einen spitzen Brief: Sie möchten sich doch in Zukunft statt der deutschen bäurischen Unbeholfenheit der italienischen Bildung in ihrem Verkehr befleissigen. So kehrte er nach Deutschland zurück, jetzt ganz ein Gefäss des Geistes Loyola's, den er hier mehr als jeder andere pflanzen sollte. Einstweilen freilich trat er der jüngere Mann noch hinter dem erfahrenen Jay etwas zurück.

Als Canisius mit seinen beiden Genossen 1545 zusammengetroffen war, hatte er zwar beiden alle erdenklichen Vorzüge nachgerühmt, aber dem feinzurücktretenden Jay doch noch die Palme vor dem heftig vordringenden Bobadilla gereicht; der Erfolg der nächsten Jahre bewies, dass er recht hatte. Wir haben diesen Bobadilla oft kennen gelernt, den Mann, der in seiner Person so recht die erste Zeit der Gesellschaft verkörpert: die regellose Unstetheit neben der die Organisation, und den Kultus der Caritas, neben der der Gehorsam nur eine Nebenrolle spielen können. Er war der stete Gast auf den Reichstagen, der Feldprediger auf den Türkenzügen, der unermüdliche Wandrer von Stadt zu Stadt. Je nach den Umständen wusste er sich mit den Protestanten zu stellen und sie zu befehden. In Reichsheere, 1542, wo unter einem Protestanten, Kurfürst Joachim II., als Feldherrn kein Platz für

Glaubensdisputationen war, hatte er nach Morone's Geheiss die Milde walten lassen; so fand er sich auch in Nürnberg wohl zurecht, lobte die Liebenswürdigkeit und Offenheit, mit der ihm dort die gegnerischen Geistlichen begegnet seien, obwohl er doch selbst mit Osiander, der sich sonst durch Rücksichtnehmen nicht auszeichnete, debattiert hatte; und oberflächlich, wie er war, erfreute er sich in dieser ganz mit protestantischem Geiste getränkten Stadt daran, dass er im Gottesdienst noch einige Anklänge an den katholischen Ritus antraf. Diese Geschmeidigkeit rühmte er sich auch nach, als er auf den beiden Reichstagen, die dem Schmalkaldischen Kriege unmittelbar voraufgingen, das Seinige dazu that, den Bruch zu beschleunigen. Er wollte gar keine andern Aufträge annehmen, da er wenigstens sich selber auf den Reichsversammlungen unentbehrlich schien. „Der Papst weiss", schrieb er von Regensburg 1546 an Ignatius, „dass ich auf allen Reichstagen gewesen bin, volle Kenntnis der Abschiede und Religionshandlungen die dort vorgekommen sind, besitze, dass mir die Geschäfte von Bedeutung, sogar die allergeheimsten, mitgeteilt werden; er weiss ausserdem, dass ich die Gunst sowohl der Katholiken wie der Protestanten geniesse, ganz abgesehen von der Intimität, in der ich zum römischen König stehe, und der Zuneigung, die die Hausgenossen des Kaisers, grosse und kleine, zu mir hegen, die zum grössten Teil bei mir beichten. Wo sich ferner ein Religionsgeschäft bietet, kann ich es vertraulich mit dem Minister Granvella, mit dem Beichtvater des Kaisers und mit allen andern Räten verhandeln." Er rühmt sich ausser seiner guten Dienste für das Kölner Domkapitel namentlich der Geschicklichkeit, die er bei Verhandlungen mit dem neuen Mainzer Kurfürsten bewiesen, über den er ausführlich nach Rom berichtet habe. Wahrscheinlich hat sich dieser, Friedrich von Heusenstamm, Bobadilla's bedient, um den üblen Eindruck zu verwischen, den seine Nachgiebigkeit gegen seine protestantischen Stände im Anfang seiner Regierung in Rom gemacht hatte.

Bobadilla hat den Einfluss, den er thatsächlich übte, überschätzt, aber man sieht, wohin die Absicht dieser Jesuiten ging, die so geschickt die Politik des Beichtstuhles und des Cabinets mit einander verbanden, und die vom römischen König

bis herab zum Bedienten zu horchen verstanden. Dem Kaiser und seinen vertrauten Räten mochte der unstete, intriguante Mann längst unbequem sein. Am Augsburger Reichstag 1548 entledigte er sich seiner. Während des Krieges hatte Bobadilla's Vielgeschäftigkeit reiche Ernte gefunden. Er war als Feldprediger dem Heere des Kaisers gefolgt und hatte bei Gelegenheit diplomatische Dienste allerlei Art gethan, etwa im Auftrag des Bischofs von Eichstätt bei Alba über die Herabminderung der den bairischen Bauern auferlegten Kriegslasten verhandelt. Dann hatte er sich an die gefangnen Fürsten gemacht, vor Allem aber eine lebhafte Controversliteratur begonnen. Er hielt sich eine Kanzlei, um seine Schriften und Briefe zu verbreiten. 5 Traktate liess er in kurzer Zeit ausgehen „um zu zeigen, wie man Deutschland reformieren könne", und wieder rühmt er sich, nicht nur die Beichte aller Spanier zu hören, sondern auch mit allen Fürsten und Botschaftern zu verhandeln. Seine Meinung war: diese langsamen und kalten Deutschen müssten jetzt ganz besonders zur katholischen Religion angefeuert werden. Mit erprobter Geschicklichkeit inscenierte er mit seinen Spaniern Schaustellungen südlicher Frömmigkeit. Namentlich eine grosse Geiselprocession sollte den Deutschen wieder den heroischen Charakter der Askese demonstrieren. Auch weinte der weichmütige Joachim von Brandenburg bei ihrem Anblick, nachdem er sich zuvor von der Echtheit des Blutes überzeugt hatte. Eben diesen und den alten Meister schaukelnder Politik, Friedrich von der Pfalz, glaubte Bobadilla schon ganz gewonnen, er rühmte die Andacht, mit der sie wieder dem katholischen Gottesdienste beiwohnten, namentlich aber Joachims Fastengebote und seine Zusagen für Rückerstattung des Kirchengutes.[24]) Statt des erwarteten Wormser Edikts kam das Interim, dieser Partei ein eben so grosses Aergernis wie den entschiedenen Protestanten. Bobadilla hatte schon, als das Interim im Werke war, dagegen jene Traktate geschrieben; jetzt protestierte er laut: Es enthalte eine Ueberschreitung der Machtbefugnisse des Kaisers. Er machte sich so lästig bemerklich, dass Karl ihn kurzer Hand festnehmen und über die Alpen schaffen liess, mit dem Verbote, sich je in Deutschland wieder sehen zu lassen.

Ignatius war verstimmt und ärgerlich im höchsten Masse. In der Sache konnte er ja Bobadilla nicht Unrecht geben; aber wie ungeschickt hatte dieser die Fiktion durchkreuzt, die den Jesuiten so vorteilhaft war, dass eigentlich die katholischen Fürsten und der Papst immer dasselbe wollten, und dass den Jesuiten nur die schöne Aufgabe zufalle, die Missverständnisse zu zerstreuen! Er mochte Bobadilla gar nicht sehen, verbot ihm ins Professhaus zu kommen, ward die Sorge nicht los, dass sein Verhalten die deutsche Wirksamkeit des Ordens beeinträchtigen werde. Der Gang der Weltereignisse überhob ihn bald der Zweifel, wie er sich zu jenem unbequemen Interim zu stellen habe. Karl V. und seine Minister Granvella und Viglius aber haben seit diesem Augenblick die Gesellschaft Jesu nur noch mit Misstrauen betrachtet.

Weit klüger hat Claude Jay seine Linien zu ziehen verstanden, der Mann, dessen Begabung es war, seinen Grundsätzen nie etwas zu vergeben und doch alle ausser den offnen Gegner zu befriedigen. Er hat erst den Orden in Deutschland eingebürgert, indem er die Aufgabe in ihrem ganzen Umfang erfasste, die völlig zu erkennen Faber zu kurzsichtig, Bodadilla zu leichtfertig war. Schon die Art, wie er seinen ersten, ihm von Morone zugewiesenen Auftrag anfasste, lehrt den Mann kennen. Es war ein hoffnungsloser Posten, den er in Regensburg erhalten hatte, aber er verteidigte ihn, solange es anging. Fortwährend bestürmte er den thränenreichen, unthätigen Bischof, zuletzt durch offne Briefe „zu thun, was seines Amtes sei“, das Kapitel munterte er zum Widerstande auf; die evangelischen Prediger forderte er auf ihren eigenen Gebiet heraus, indem er sich gerade den Galaterbrief zum Thema seiner Controverspredigten aussuchte; im letzten Augenblicke suchte er ein Jubiläum in Regensburg zu organisieren und hielt dabei Predigten „über den wahren Sinn des Ablasses“; mit unablässigen privaten Ermahnungen suchte er die katholisch gesinnten Kreise der Bürgerschaft zu festerem Zusammenschluss zu veranlassen. Man sagte ihm: die aufgeregte Masse werde ihn in die Donau werfen; er antwortete nur: Man könne auch zu Wasser in den Himmel kommen. Als er dann die Stadt, nach dem Siege der Evangelischen verlassen musste, ging er zu Herzog Wilhelm von Baiern und bestärkte ihn in seinen

Sperrmassregeln gegen die dem Baiernherzog jetzt doppelt verhasste Reichsstadt.

Um so grösseren Erfolg erntete Jay bei seiner zweiten grösseren Unternehmung. Weit eindringlicher als Faber nahm er die Bearbeitung der deutschen Bischöfe in die Hand. Bei diesen erregte es weit weniger Anstoss als bei den spanischen und französischen, wenn die Jesuiten, trotzdem sie noch nicht einmal über feste Heimstätten in Deutschland geboten, sie fühlen liessen, dass sie nur dem Papste zu gehorchen brauchten. Namentlich Bodadilla gefiel sich darin, die Wünsche eines Bischofs oder des Königs selber abzuschlagen, um sie sofort zu erfüllen, sobald ein gerade anwesender Legat ihm einen Wink gab. Vor allem kam es diesen Männern an, die deutschen Bischöfe von etwa aufkeimenden Selbständigkeitsgelüsten abzubringen. Dass ihre fürstliche Stellung keine Gewähr für ein selbständiges kirchliches Verhalten bot, hatte sich von jeher herausgestellt; die schwachen Anläufe, welche das Episkopat, oder wenigstens einzelne seiner Mitglieder wie Julius Pflug, jetzt nach dieser Richtung nahmen, konnten nicht Stand halten vor der Besorgnis, dass eine Opposition gegen Rom ihren Einfluss schwäche ohne sie den Protestanten näher zu bringen. Ist doch auch die Opposition, die die Curie auf dem Konzil von Trient von Deutschland her fand, nicht von Bischöfen, sondern von katholischen Fürsten ausgegangen. Da war es nun die Aufgabe der Jesuiten, die sich zuerst Jay stellte, diese deutschen Bischöfe ganz mit dem Gefühl ihrer Interessengemeinschaft mit dem römischen Stuhl zu erfüllen, und ihre guten Dienste als Vermittler anzubieten. Wie verschieden von der Lage der Dinge in Spanien und vollends in Frankreich, dessen Katholicismus doch nicht viel weniger als der deutsche gefährdet war!

Der Erzbischof von Salzburg, hatte im Jahre 1544 ein Provinzialkonzil seiner Suffragane, dem sich auch Otto Truchsess von Augsburg anschloss, angesagt. Es handelte sich darum, gemeinsam Stellung zu nehmen auf dem Reichstag von Worms zu der Hauptfrage, wie die Zusagen, die der Kaiser auf dem Speierer Reichstag gemacht hatte, auszuführen seien. War doch Karl noch beim Beginn jener folgenschweren Versammlung, die den Bund zwischen ihm und Paul III. herstellen

sollte, der Meinung, die Religionsfragen selber vor das Forum des Reichstages zu ziehen.[25]) Eben dass dies nicht geschehe, war einstweilen noch das dringendste Interesse des Papsttums. Als Truchsess Jay aufforderte sich an der Salzburger Synode zu beteiligen, lehnte dieser es ab, einmal weil er als Abgesandter des Papstes zu einer solchen nicht ohne ausdrücklichen Befehl kommen könne, sodann, was wichtiger war, weil eben das Verhalten der Bischöfe auf dem Reichstag in Frage kam, — eine Frage, die für ihn bereits entschieden war. Da er aber doch den Einfluss auf die Bischöfe nicht aus der Hand geben wollte, machte er eine feine Unterscheidung und kam als Privatmann. Als solcher liess er sich nicht nur ausgiebig um seine Meinung fragen, sondern lieferte auch eine Denkschrift als Richtschnur der Verhandlungen. Zwei Punkte setzte er durch: dass der Klerus auf keine Weise die Verhandlung religiöser Fragen auf einer Vereinigung von Laien dulden dürfe, und dass, selbst wenn die Protestanten mit den Katholiken in allen Punkten der Lehre zur Einstimmigkeit gebracht würden und nur der Suprematie des Papstes sich nicht unterwerfen wollten, sie doch für Schismatiker und Ketzer zu halten seien. Dass hierdurch der Standpunkt des schroffen Ultramontanismus klar herausgebildet ward, wurde für die nächsten beiden Entscheidungsjahre von grosser Wichtigkeit. Aber auch diese bairischen Bischöfe, und fast noch lebhafter als sie Otto Truchsess, verlangten im Interesse des deutschen Katholicismus das ökumenische Konzil. Jay hüllte sich hierbei, was jedenfalls das Klügste war, in diplomatisches Schweigen, übernahm es aber Ignatius von der Sachlage und den Wünschen zu unterrichten, damit er dem Papst Vortrag halte.

Wenig zuversichtlich trotz des eben errungenen Erfolges klingt dieser Brief. Er beschwört den General, für das allgemeine Konzil zu wirken; sonst sehe er nicht, wie das Nationalkonzil verhindert werden könne, zu dem eigentlich jedermann in Deutschland, wie ihm Truchsess besonders bezeugt habe, geneigter sei. Was aber würde von einer Versammlung nach deutscher Weise zu erwarten sein, wo jeder eine Stimme haben wolle, Lutheraner und Zwinglianer, Grafen, Barone, Bürger und Bauern bis zu den Ackerknechten! Selbst katholische Theologen würden dort, wie er vernommen, Dingen zustimmen, die

gegen die allgemeinen Konzilien gingen: utraquistische Communion, Abschaffung der Fasten, Priesterehe, Beschränkung der Keuschheitsgelübde auf das Alter nach 60 Jahren. So fürchtet er denn, dass entweder die Bischöfe verjagt werden oder, um ihren Staat zu retten, von der Kirche abfallen würden. Er wolle Niemand richten, ruft er aus aber am Tage der Schlacht werde man erkennen, wer ein Ritter sei. — Wer möchte bestimmen, wie weit dieser Notschrei, und ähnliche Berichte des ergebenen Beobachters bei Paul III. damals die Ueberzeugung zum Durchbruch brachten, dass es nun endlich an der Zeit sei, seinen höchsten und letzten Trumpf auszuspielen, jenes Konzilium zu berufen, welches die Einheit herstellen sollte und doch notwendig zum offenen Kampf führen musste?

Bei seiner Klage über die deutschen Bischöfe hatte Jay vor allem einen ausgenommen: Otto Truchsess. Der hatte ihm gesagt: Lieber wolle er zehn Bistümer verlieren als sich von der Kirche trennen. Bei ihm hielt sich Jay in diesen Jahren gewöhnlich auf, und Otto ergab sich bald ganz unter seine Leitung. Jay schrieb für ihn ein Handbüchlein, einen Spiegel eines echten Bischofs.[26]) Wichtiger war es, dass ihn der Bischof zu seinem Vertreter im Konzil ernannte. Dort nahm, wie wir sahen, Jay seinen Platz in den Kongregationen der Bischöfe. Zugleich sandte Otto Truchsess auch Canisius in die Theologenabteilung und entschuldigte ihn bei Bischof Adolf von Köln, dass er diesen wichtigeren Auftrag statt den seinen übernommen habe.[27]) Als nun der Reichstag 1550 wiederum in Augsburg zusammentrat, bat er sich Jay ausdrücklich bei Ignatius aus. Jetzt galt es den übeln Eindruck zu verwischen, den Bobadilla hier hinterlassen hatte. Jay verstand dies so meisterhaft, dass Canisius ihm nachrühmen konnte: er habe bei diesem Reichstag der Gesellschaft mehr genützt, als alle anderen vor ihm es in Deutschland gethan hätten. Er bewundert an ihm eine Fähigkeit ohne Gleichen, die Geister an sich zu ziehen, Demut und Autorität mit einander zu verbinden, den Protestanten ebenso wie den Katholiken Genüge zu thun. Mit den höchsten Erwartungen erfüllte ihn die Aufforderung, die Kurfürst Moritz und seine Räte an Jay gerichtet hatten, nach Sachsen zu kommen und mit Melanchthon zu disputieren; sie war von dem Compliment begleitet: Er werde mehr mit

seiner gelehrten Bescheidenheit als die andern mit ihren bittern Disputationen erreichen. „Gefalle es Gott", ruft Canisius der in den vertrauten Schreiben natürlich die „gelehrte Bescheidenheit sofort bei Seite setzt, aus, „dass die Gesellschaft in Sachsen eindringen könne, da wo die Hefe der Ketzerei ist, dass sie diesen Völkern Licht bringen könne, die im Schatten des Todes sitzen." — Es verging kein Jahr, bis sich herausstellte, dass Moritz die Maske der Verstellung doch noch weit besser zu tragen verstand.

Was war aber mit dieser sporadischen Wirksamkeit im Kommen und Gehen dauernd für den Orden gewonnen? Konnten diese Tageserfolge den Mangel fester Niederlassungen ersetzen? Die Aussichten auf eine bleibende Niederlassung blieben nach wie vor ungünstig. Ignatius hatte Briefe genug zu schreiben, um sich zu entschuldigen, wenn er nicht allen Fürsten und Bischöfen, die gelegentlich die Hilfe eines Mitgliedes der Gesellschaft begehrten, gefällig sein konnte, aber sogar ein so blinder Verehrer wie Otto Truchsess ging langsam daran, ihnen ein eigenes Kolleg zu verschaffen. Viel eher war man bereit den Hervorragendsten unter den Vätern Bistümer einzuräumen und den Cardinalshut zu verschaffen als Klostergüter. Der Grund ist klar: So viele Klöster standen leer, eine allgemeine Abneigung ein tiefgründiges Misstrauen gegen das Mönchsleben hatte auch die katholische Bevölkerung ergriffen, immer wieder betonen die Jesuiten selber, dass sie hier nicht als Ordensleute, sondern als Weltpriester auftreten müssten, — es schien Thorheit Angesichts einer solchen Sachlage, einen neuen Orden einzuführen und mit Gütern auszustatten.

Da war es auch hier das Schulwesen, dessen man nicht wie der Diplomatie nur zeitweilig, sondern beständig bedurfte, was der Gesellschaft als solcher Eingang verschaffte. Gerade in Deutschland stellte sich dies bereits als der einzig gangbare Weg heraus, noch ehe sich Ignatius zu dieser Umgestaltung der Ordenszwecke entschlossen hatte. Schon im Jahre 1545 hatte Jay Truchsess auf seine Klagen über den Verfall der katholischen Universitäten geantwortet[28]): „Es fehle nicht sowohl an Lehrern als an Hörern, da Niemand mehr Geistlicher, geschweige denn Mönch werden wolle. Darum solle man an den

Universitäten Kollegien gründen, wo arme begabte Schüler unter strenger Aufsicht unentgeltlich zu Theologen ausgebildet würden. Er wünschte, dass jeder Bischof für seine Diöcese solche — er dachte sich kleine Abteilungen von 10—12 Schülern — errichte. So war der Grundgedanke der Erziehung des theologischen Nachwuchses in bischöflichen Priesterseminaren ausgesprochen, den die Gesellschaft „alsdann unablässig vertreten, und dem sie in der letzten Session des Konzils zur allgemeinen Anerkennung verholfen hat. Der Nutzen für die Gesellschaft, die sich ja einstweilen ihrem Grundsatz zu Folge nicht fest binden durfte, war nur mittelbar. Jay meinte, dass vielleicht bei dieser Gelegenheit einzelne von ihnen Aufnahme finden würden, um den andern gutes Beispiel zu geben — also eine Mischung der Scholaren der Gesellschaft mit den übrigen Studenten, wie es einstweilen noch in Löwen und Paris üblich war, wie ihr aber Ignatius jetzt bereits abgeneigt war. Jay geht aber auch weiter. Im Princip steht er wohl auf demselben Standpunkt wie Faber und meint von den Deutschen: „Diese arme Nation hat mehr Bedürfnis nach Erleuchtung und Mortifikation als nach Wissenschaft; grade die Wissenschaft ohne die Erleuchtung hat sie in dies ihr Unglück gebracht", aber er schliesst zum Unterschied von seinem Genossen daraus, dass man grade in Deutschland nur Leute von eindringender Gelehrsamkeit verwenden könne: Obwohl Professuren zu bekleiden nicht unter den Zweck der Gesellschaft falle, so müsste sie doch bei der gegenwärtigen Notlage auch dieser Aufgabe sich unterziehen, und wenn sie dabei das Armutsgelübde festhielten — eben die offenkundige Habgier der Eck, Cochläus, Nausea war ja ihrer Sache so schädlich —, würden sie zu grösserer Erbauung gereichen.

Otto Truchsess war sofort bereit, nach diesem Plane auf eigene Kosten 10 Bursen an verschiedenen Universitäten zu errichten; er bat Jay Musterstatuten auszuarbeiten; seine eigene grosse Anstalt in Dillingen, das er zur bischöflichen Residenz mit dem ausschliesslichen Gepräge einer geistlichen Stadt umwandelte, hat er aber erst in weit späterer Zeit der Gesellschaft Jesu, für die sie das Centrum ihrer süddeutschen Thätigkeit wurde, ausgeliefert. Damals war noch nicht einmal die Möglichkeit hierzu gegeben. Das aber stellte sich sofort her-

aus: Gern würden die Fürsten die Jesuiten als Lehrer an den Universitäten aufnehmen; hier waren ihre Eigenschaften sofort auszunützen. Hinderlich war hierbei wieder nur ihre entschiedene Weigerung, in irgend ein festes Verhältnis zu treten und sich einer Körperschaft anzuschliessen, welche Aufsicht und Rechtsprechung über sie ausüben konnte. Diese Bedenken überwog der Vorteil, Mitglieder an diesen, stets zur Unbotmässigkeit geneigten, der Ueberwachung bedürftigen Anstalten zu haben. Von einer Universität war die Reformation ausgegangen, an den Universitäten musste man sie vor Allem bekämpfen. Dass sie um solcher Beaufsichtigung der Professorenkollegien willen von ihrem allgemeinen Grundsatz absahen, giebt die *Imago primi saeculi* ohne Weiteres zu.

Unter den oberdeutschen Universitäten war nur noch Ingolstadt für den Katholicismus von Bedeutung. Auf dieses stellten Ignatius und Jay zuerst ihre Absichten, war doch Bayern unter den deutschen Territorien das einzige Land, wo für den Katholicismus keine unmittelbare Gefahr schien, von wo eine Gegenreformation ihren Ausgang nehmen konnte. Doch es schien nur so. Jede Untersuchung der kirchlichen Zustände Baierns, auch wenn sie ohne alle Leidenschaftlichkeit geführt wird[29], wird zu dem Resultat gelangen, dass der kirchliche Zustand des Landes bis auf den tiefsten Grund zersetzt war ebenso wie in den übrigen katholisch gebliebenen Ländern. Die Verdumpfung und Verwahrlosung des niederen Clerus, die Verweltlichung des höheren hatten selbst im übrigen Deutschland kaum ihres Gleichen, fand es doch der Metropolitan, Erzbischof Ernst von Salzburg, der Bruder der Baiernherzoge nicht nötig in den Priesterstand zu treten, so heftig klerikale Beschlüsse auf den Provinzialconcilien unter seinem Vorsitz auch gefasst wurden. Die Unfähigkeit der geordneten geistlichen Gewalten, diesem Zustande abzuhelfen war augenscheinlich; die strafbare Nachsicht gegen Vergehen und Pflichtwidrigkeiten ihrer Untergebenen nahm nur noch zu, seitdem es galt die geistliche Jurisdiktion gegen die Angriffe der weltlichen Fürsten zu verteidigen, der Verödung der Pfarren und Klöster sah man gleichgiltig zu.

Darin nun ist der Baiernherzog Wilhelm den andern katholischen Fürsten Deutschlands voraufgegangen, dass er die

Staatsgewalt anwendete, um diese Zustände zu bessern, und dass er im engen Anschluss an Rom die Machtbefugnisse zu erlangen suchte, die er hierzu bedurfte. Während er jedes Eindringen des Protestantismus, wo es sich irgend offenkundig zeigte, mit rücksichtsloser Strenge unterdrückte, versuchte er und sein allmächtiger Kanzler Leonhard von Eck bald die Bischöfe zu entschiedeneren Massregeln zu drängen, bald selber die Jurisdiktionsbefugnis über den niedern Klerus und, wenn nicht dauernd, so doch für etliche Jahre das Recht der Besteuerung des Kirchengutes zu erhalten. Die Päpste bewilligten ihm immerhin mehr als anderen deutschen Fürsten, denn der Baiernherzog war ebenso wohl für den starren Katholicismus wie gegen die bedrohliche kaiserliche Macht ihre beste Stütze. Gegenüber dem zähen Widerstand der Bischöfe hatte Wilhelm aber schliesslich doch nicht viel erreicht; in eben dem Jahre 1549, als er die Jesuiten nach Ingolstadt berief, war er auf der Salzburger Synode noch ziemlich erfolglos gegen sie geblieben. In diesen Kreisen der bairischen Bischöfe zuerst ist die Ansicht ausgebildet und leidenschaftlich vertreten worden, die erst in unserm Jahrhundert zum historischen Dogma des Ultramontanismus erhoben worden ist: dass der Verfall der Kirche und die Zuneigung der Bevölkerung zu neuen Lehren nur den Hemmnissen zuzuschreiben sei, die der Staat, die fürstliche Verwaltung, den Rechten und Freiheiten der Kirche bereite. In jenem Zeitalter hat, Angesichts der offenkundigen Lage der Dinge, niemand in dieser Ausrede etwas anders als einen verzweifelten Fechterstreich gesehen. Alle Einsichtigen wussten, dass nur von den Fürsten eine Besserung der Verwahrlosung kommen könne. Auch die Jesuiten wussten es und richteten ihr Verhalten danach ein, so wenig sie an den principiellen Ansprüchen der kirchlichen Freiheit, die man bei gelegener Zeit immer wieder geltend machen konnte, etwas nachzulassen dachten. So haben auch einst die Cluniacenser sich der Laiengewalten zur Säuberung der Kirche bedient, um alsdann die Waffen dieser gestärkten Kirche gerade gegen jene zu kehren.

Unter den Massregeln Wilhelms stand die Fürsorge für die Universität Ingolstadt in erster Reihe. Wie jede deutsche Universität war auch sie grossenteils auf den Besitz geistlicher

Einkünfte begründet. Wilhelm wollte diese Einnahmequelle, die er in andere Händen verschleudert sah, noch reichlicher fliessen machen; und hierzu war Papst Paul III., da nun doch diese Universität in Rom, selbst über ihre Verdienste um die katholische Sache hinaus, eines guten Rufes genoss, gern erbötig. Der dreijährige Zehnt von allen kirchlichen Einkünften, den er erst vor Kurzem dem Herzog bewilligt hatte, sollte eben zur Hebung der Universität dienen. Auch gegen ihn — und gegen ihn fast am Meisten — remonstrierte die Geistlichkeit; eifrige Mitglieder des Klerus sahen wohl gar, als der Herzog und sein Kanzler rasch hinter einander starben, ein ausdrückliches Strafgericht Gottes um jenes Eingriffes in das Kirchengut willen. Die Universität Ingolstadt bedurfte unzweifelhaft einer Aufhilfe. Die Flucht aus der Theologie machte sich auf ihr bei den Professoren ebenso wie bei den Studenten geltend. Diese Verödung der Fakultät und im Zusammenhang hiermit die Verwaisung der Pfarrstellen, wurde von Jahr zu Jahr drohender, sie kehrt als das leitende Motiv in allen Klagen der Fürsten, in allen Vorschlägen, in allen Verhandlungen mit den Jesuiten wieder. Hier sollten diese Rat schaffen, und bereitwillig unterzogen sie sich der Aufgabe — nur über die Art und Weise, wie sie zu lösen sei, herrschten Zweifel und Bedenken.

Jay war in Ingolstadt schon zur Stelle gewesen, als Luthers alter Gegner Johann Eck gestorben war, er hatte seine Vorlesung zu Ende geführt und die Universität zufrieden gestellt. Seine Pläne über eine Reform der Theologenerziehung entwickelte er wie vor Truchsess so auch vor dem Kanzler der Universität, dem Bischof von Eichstätt Moriz von Hutten. Eben der Einblick, den er in die Zustände von Ingolstadt gewonnen hatte, gab ihm den Anlass hierzu. Jay war es auch wiederum, den Herzog Wilhelm im Jahre 1548 ausdrücklich begehrte, als er durch Vermittlung des Kardinalnepoten Farnese den Papst um zwei Theologen für seine Landesuniversität ersuchte. Soweit kannte er schon Ignatius' Kunstgriff, bei Abberufung der Seinigen sich des Deckmantels eines ausdrücklichen päpstlichen Befehles zu bedienen, dass er sich von vornherein durch eine Zusage des Papstes, dass Jay keinem andern deutschen Fürsten überlassen werden solle, sichern wollte.[30]

vorher hatte er sich vergeblich an die Universitäten Paris, Löwen, Köln, gewandt, um Professoren von unbezweifelter Orthodoxie für Ingolstadt zu erlangen. Auch Ignatius hatte ein früheres Gesuch, das durch den bairischen Geschäftsträger in Rom gegangen war, unberücksichtigt gelassen; jetzt ging er bereitwillig auf den Plan ein. Nicht nur Jay, der seit dem Konzil in Ferrara und Verona beschäftigt war, sondern noch zwei andere seiner besten Kräfte, Salmeron und Canisius, bestimmte er für diesen Auftrag. Der alte Papst äusserte sich befriedigt, dass er von der Wirksamkeit dieser drei Männer zur Bekämpfung der Ketzerei das Beste hoffe. Es war eine seiner letzten Massregeln, der Dank Wilhelms traf ihn nicht mehr unter den Lebenden an.

Wie hoch die Erwartungen der Jesuiten gespannt waren, wie froh man über die Aussicht war, endlich in Deutschland festen Fuss zu fassen, zeigt der Brief, den Canisius nach seiner Ankunft in Ingolstadt an Kessel und die Kölner Genossen schrieb[31]): „Wir haben ein Nest gefunden, das ganz geeignet ist, dich und noch mehr Vögel aufzunehmen. Der Käfig ist fertig, jetzt brauchen nur die Küchlein von allen Seiten hereinzufliegen, die wir zum Dienste Christi aufpflegen und zu einem Federvolke, das Deutschland zu nützen vermag, machen können!" Er möchte, wenn es Ignatius erlaube, am Liebsten alle Kölner Genossen zu ihrer besseren Ausbildung hierher ziehen. Er meint: wenn der Herzog jetzt das schwierige Werk, ein Kolleg der Gesellschaft zu errichten unternehme, so wisse er auch, dass er mit dessen Hilfe nicht nur seiner Universität und Baiern sondern auch den benachbarten ketzerischen Ländern helfen könne.

Der Einzug der drei Jesuiten an der Universität war ein glänzender Erfolg, aber einer von jenen, denen das sichere Fundament fehlte. Der alte Leonhard Eck war namentlich von Salmeron entzückt, der frisch vom Konzil kam und das zeitgemässe Thema der Episteln Pauli behandelte. Er stellte ihn hoch über Johann Eck, der, wie er laut sagte, eine solche Vorlesung nie hätte halten können. Ueberhaupt wandte man sich zunächst den exegetischen Vorlesungen, die von den Protestanten mit Vorliebe behandelt wurden, zu. Das Bedürfnis einer philologisch-dogmatischen Behandlung der Quellenschriften

der Religion war in Deutschland ungleich mehr als in Italien vorhanden. Auch Jay las über die Psalmen, die neben den paulinischen Briefen das Hauptarsenal der protestantischen Argumente waren. Aber sofort wandte man sich auch der scholastischen Philosophie zu, und auf sie legte man im Grunde den Nachdruck. Der Ekel vor dieser scharfsinnigen Wissenschaft sei die Geistespest der nördlichen Länder, meinte Canisius. Es sei nötig zuerst wieder den erloschenen Funken ihres Geistes anzufachen. Dass sich im zweiten Jahre die Zuhörer im dialektischen Kurs mehrten, und dass der Brauch des Disputierens, der völlig eingeschlafen war, wieder auflebte, schien ihm und seinen Genossen ein erfreuliches Symptom der Besserung.[32]) Den Eifer der Studenten suchten sie durch zwei bisher in Ingolstadt unbekannte Einrichtungen, durch Privatissima, die zur individuellen Behandlung des Einzelnen Canisius besonders nötig schienen, und durch Ferienkurse zu beleben.

Mit ihren Zuhörern waren die Jesuiten einstweilen weniger zufrieden als mit ihren Kollegen. Sie hatten sich bei diesen damit eingehoben, dass sie einen jener Professorenzwiste, die inhalts- und ergebnislos wie sie sind, doch das Leben einer Universität auf Generationen hinaus vergiften können, und der hier bereits bis zu beleidigenden Streitschriften gediehen war, gütlich beigelegt hatten. Diesem internen Verdienste war es wohl zuzuschreiben, wenn Salmeron im nächsten Jahr zum Dekan der Theologen, Canisius zum Rektor gewählt wurde — das einzige Mal, dass an der Ingolstadter Universität einem Jesuiten dieses Ehrenamt zu Teil wurde, später war dies schon um deshalb unmöglich, weil statutengemäss keine Ordensleute das Rektorat bekleiden durften, einstweilen kehrten die beiden nur die Weltpriesterseite der Gesellschaft vor. Die Uebernahme solcher Universitätswürden ging gegen die Grundsätze der Gesellschaft, in diesem Falle aber glaubte man einen zu deutlichen Gewinn winken zu sehen, als dass man nicht hätte zugreifen sollen. Canisius selber erhoffte von dem Amt für sich die Möglichkeit, bessernd in den Studiengang und in die Disciplin der Studenten eingreifen zu können. Der Katholicismus, wie er selbst an dieser Universität sich ausgebildet hatte, wollte ihm nicht gefallen: Der Gottesdienst, meinte er, sei zu einer frostigen Predigt an den Festtagen eingeschrumpft, die Fasten-

zeit hätte wohl ihren Namen aber auch nichts mehr behalten, die Messe sei schwach besucht, und wenn sie in der Universitätskapelle gehalten werde, könne man kaum mit Geld einige Zuhörer mieten, (wahrscheinlich war ein Stipendium an den regelmässigen Besuch gebunden); besonders lästig erschien es ihm, dass man den Katholiken ketzerische Bücher lassen müsse, besonders den Gelehrten, die sich bald darauf beriefen, dass die reservierten Fälle der Bulle „in coena Domini" hier nicht publiciert seien, bald gradezu bestritten, dass es die Absicht des Papstes sein könne, Gelehrte zu verhindern, ketzerische Bücher zu besitzen, um sie zu widerlegen.[33]) Dies zu ändern, glaubte Canisius im Rektoramt eine Handhabe zu besitzen, im Uebrigen verwaltete er es, wie Polanco bemerkt, besonders mit der Rücksicht, der Gesellschaft keinen Hass oder Neid zu erwecken und einem zukünftigen Kolleg keine Schwierigkeiten zu bereiten. Allein er sah sich binnen Kurzem enttäuscht und machte seiner Entrüstung über dieses leere Amt, das seinem Träger nichts verleihe als bei Promotionen, festlichen Gelegenheiten und Studentenkommersen den ersten Platz einzunehmen und mit Magnificenz angeredet zu werden, gegenüber Ignatius Luft. Wir können uns freilich über seine Verwunderung nur verwundern; denn er kannte doch von früher her die deutschen Universitäten zur Genüge. Immerhin setzte er im Laufe seines Amtsjahres ein Verbot durch, ketzerische Bücher in Ingolstadt zu verkaufen; sogar die verdächtigen Bücher, die etwa bei der Behandlung der Rhetorik und Dialektik etwas ketzerisches Gift beimischten, sollten in dasselbe mit einbegriffen sein — bekanntlich ein Lieblingsgedanke seines Meisters Ignatius. Dieser hatte ihn getröstet: Er solle das Wenige, was er in Deutschland leisten könne, höher anschlagen als irgend welche Grossthaten, die er anderwärts glaube verrichten zu können.

Den Wünschen der massgebenden Persönlichkeiten hatte Canisius jedenfalls entsprochen. Der Herzog — es war jetzt bereits Albrecht V. — bot ihm die Stellung des Vicekanzlers der Universität an und suchte es in Rom durchzusetzen, dass ihm dieses lebenslängliche Amt zu bekleiden gestattet würde. Das war nun freilich mit den Gesetzen und dem Wesen der Gesellschaft ganz unvereinbar, wie Ignatius in einem längeren Schreiben auseinandersetzt.[34]) Als Albrecht diesen Antrag

stellte, um den Mann, dessen Person er nicht missen wollte, dauernd an Baiern zu fesseln, geschah es bereits, weil er der Gesellschaft als solcher die Stellung, welche sie begehrte, nicht einräumen wollte.

Gleich nach seiner Ankunft hatte Jay auf den Fonds der Kirchenzehnten sein Auge geworfen und seinem Gönner Leonhard von Eck angedeutet, dass aus diesem wohl die Mittel zur Fundierung eines Kollegs der Gesellschaft flüssig gemacht werden könnten. Der alte Kanzler hatte sich dem Plane selbst wohlgeneigt gezeigt aber doch gemeint: Der Universität dürfe man nicht entziehen, was nur für sie bewilligt sei; dagegen werde sich wohl eine leere Abtei mit Zustimmung des Papstes zu diesem Zwecke finden lassen.[35]) Zunächst ging sein Wunsch dahin, aus der Gesellschaft zwei Professuren der Theologie, eine der Philosophie zu besetzen. Jay lehnte nicht ab, aber er stellte jetzt die Bedingung, dass zugleich ein Kolleg errichtet würde. Halten wir uns an seine eigene Darstellung[36]), so scheint er über die Frage, ob Jesuitenkolleg ob Priesterseminar, leicht hinweggeschlüpft zu sein. Er motivierte seine Forderung nur wieder damit: „Da der geistliche Stand verhasst sei und die Theologie allmählich verschwinde, gebe es kein andres Mittel als ein Kolleg, in dem arme begabte Jünglinge unter strenger Disciplin zu Frömmigkeit und dem Studium der heiligen Schrift erzogen würden.“ Bei Gelegenheit der Begrüssung des neuen Papstes Julius III. stellte Baiern bereits den Antrag auf Einziehung und Umwandlung einiger Klöster; da starben kurz hintereinander Wilhelm und sein Kanzler. Noch in seinem Testamente hatte Leonhard von Eck die Gesellschaft zum Erben seiner Bibliothek eingesetzt.[37])

Wilhelm's Nachfolger Albrecht erklärte alsbald dem Papste, dass auch er die Absicht seines Vaters ausführen werde; jetzt aber trat jene Verschiedenheit der Ansichten erst klar hervor: Albrecht und seine Räte hatten sich nur die eine Seite der Gedanken Jay's angeeignet: nicht ein Kolleg für Scholaren der Gesellschaft, sondern nur ein Seminar unter der Leitung der Jesuiten, aber bestimmt für Weltgeistliche, die später dauernde Pfründen und dauernde Seelsorge übernehmen könnten, wollte er errichten. Diese Aenderung machte das ganze Zugeständnis in Ignatius Augen wertlos; wiederholt

erklärte er: Darauf könne er sich nicht einlassen, zumal jetzt, wo man aller Orten Kollegien gründen wolle.

Er hatte gleich als die Unterhandlungen langsamer zu werden begannen, Jay, den Truchsess zum Augsburger Reichstag bedurfte, auf einige Zeit, Salmeron, dessen Beredtsamkeit er in Italien besser verwenden konnte, dauernd abberufen.[38] Er hatte ihnen geraten, sich aufs Höflichste zu empfehlen, Goudanus, den er an ihre Stelle sandte, empfahl er Albrecht besonders, weil er sich als Niederländer auch bald die deutsche Sprache völlig aneignen werde. Aber Albrecht war übel zufrieden; er wollte keinen der Männer, denen man in Ingolstadt mit so grossen Erwartungen entgegengekommen war, missen; wenn Jay, der seit einiger Zeit kränkelte, auch nicht ununterbrochen Vorlesungen halten könne, so sei doch gerade er nötig, als „katholischer Censor der ganzen Anstalt", wie er an Papst Julius III. schreibt[39]) (1. Juni 1556). Eben durch den Papst suchte er Ignatius Wunsch zu hintertreiben. Er schildert ihm lebhaft die Vorteile, welche die Universität von diesen drei Männern habe und die Wichtigkeit eben dieser Universität für den deutschen Katholicismus: Durch Gottes Gnade und den Eifer seines Vaters sei Ingolstadt unberührt von der ketzerischen Ansteckung geblieben, auch er werde die katholische Orthodoxie mit voller Kraft aufrecht erhalten, aber es müssen Geistliche erzogen werden, und Lehrer für sie finde er in diesen Gegenden nicht mehr, in deren grösserem Teile kaum noch eine Spur der wahren christlichen Religion zum Vorschein komme. Hier könnten jene drei vielen Tausenden nützen und zugleich ein Kolleg ihres heiligen Ordens einrichten und befestigen. Mit ziemlich bestimmten Worten sicherte er in diesem Briefe ein solches zu. Allein Jay wusste gut genug, wie viele Bedenklichkeiten noch zu überwinden seien; er suchte dies in einer ausführlichen Denkschrift zu thun.[40]) Ein solches Kolleg ist in seinen Augen dazu berufen, alles zu leisten; es wird ebensowohl jederzeit gute Professoren wie wohlerzogene Zuhörer liefern, die durch die Gewohnheit der Disputationen auch die übrigen anstacheln und zum Fleiss mit fortreissen; es wird für das Land eine Pflanzschule von Predigern sein und diese werden noch dazu dem Grundsatz der Gesellschaft gemäss alles umsonst leisten. An Insassen wird es nicht fehlen, denn

man kann ja das bairische Kolleg aus dem Ueberschusse der fremden rekrutieren, und zum Trotz den nationalen Befürchtungen, die von der Einführung fremder Ordensleute in Deutschland Uebles argwohnen, feiert Jay die Internationalität seiner Gesellschaft, die auch hierher sogleich je einen Spanier, Deutschen, Savoyarden geführt habe, diese Internationalität, die vor Allem auch einer Universität zur Zierde gereiche.

So schwankten die Aussichten der Gesellschaft in Baiern hin und her; man kam nicht von der Stelle. Noch im Anfang des Jahres 1551 setzte Ignatius Hoffnungen auf den Erfolg der Unterhandlungen, dann begann er Albrecht und dem Bischof-Kanzler Andeutungen zu machen, dass er die Mitglieder der Gesellschaft ganz aus Ingolstadt ziehen werde.[41]) Aber auch Albrecht war seinerseits verstimmt, namentlich darüber, dass Canisius des Vicekanzleramt abgelehnt hatte; es schien ihm, als ob er damit die ihm gereichte Hand zurückgestossen habe. Nochmals versuchte Ignatius durch ausführliche Briefe an Jay und an Albrecht selber zu wirken.[42]) Er pries die jesuitische Wanderseelsorge, aber er machte mit dem Hinweis auf Portugal keinen Eindruck. Er schilderte dem Herzog den Zustand der Universität Ingolstadt und die mangelhafte Vorbildung auf den niedern Schulen mit den schwärzesten Farben. Was helfe es — rief er aus — jetzt in Deutschland Lehrer der Theologie auszubilden, wenn man ihnen nicht auch die Zuhörer heranbilde, nämlich solche, die ihrem Willen nach geneigt und ihrem Verständnis nach befähigt seien, diese heilige Wissenschaft begierig und fromm aufzunehmen. Aber weder diese Liebe zur Theologie noch diese rationelle Ausbildung durch die niederen Wissenschaften sei zur Zeit bei den Ingolstädter Studenten vorhanden. Soeben hatte Ignatius den Lehrgang der Jesuitenkollegien mit der Errichtung des Kollegium Romanum ausgebildet; er rühmt ihn hier eindringlich, da er jene beiden Ziele Wissenschaft und Frömmigkeit zugleich im Auge habe; er erörtert dem Herzog die Einrichtungen, die er in Ingolstadt treffen will, namentlich wie sich aus den Scholaren des Kollegs ganz von selber die Lehrer der Universität entwickeln sollen, und verspricht ihm dieselben Folgen für Universität und Land wie Jay in seiner Denkschrift, nur dass er sie noch feuriger auszumalen weiss.

Ungern gewöhnte sich Ignatius an den Gedanken, dass er Baiern, nachdem er schon so weit gelangt war, aufgeben sollte. Er glaubt doch noch, dass Albrecht sich zu dem Kolleg entschliessen werde, und fürchtete ihn zu beleidigen, wenn er nun auch noch Canisius und Goudanus, die er augenblicklich in Wien weit nötiger brauchte, von Ingolstadt wegziehe. Marcello Cervini gab ihm den Rat, jene beiden nur zeitweilig durch den Papst abzuberufen, bis Albrecht das Kolleg eingerichtet hätte.[43]) In diesem Sinne fertigte Ignatius sein Schreiben aus[44]); er hatte bei vergeblichen diplomatischen Unterhandlungen denselben Grundsatz wie bei vergeblicher Beichte: Niemanden anders zu entlassen, als dass er nicht gerne wiedergekommen wäre.

Er konnte warten, bis man in Baiern ihn und die Seinigen wieder brauche. Schon das nächste Jahr liess Herzog Albrecht und seinen vertrauten Räten die Mithilfe der Jesuiten nötiger als je erscheinen. Die Wünsche, die dem straffen Regimente des alten Herzog Wilhelm gegenüber sich nicht hatten hervorwagen dürfen, machten sich vor seinem jugendlichen, zu energischem Handeln einstweilen wenig geneigten Nachfolger um so stärker geltend. Auf dem Landtag zu Landshut i. J. 1553 zeigte es sich auf einmal in überraschender Weise, dass der Adel des Landes der Reformation geneigt sei; denn wenn auch die Forderung der Stände zunächst dahin ging, dass der Herzog die geistliche Obrigkeit auffordern solle, die reine Lehre von der Sündenvergebung aus dem Verdienst Christi und die Spendung des Altarsakramentes nach dem alten Brauch der Kirche einzuführen, so konnte doch darüber kaum ein Zweifel bestehen, dass sie es vorgezogen hätten, wenn eine Landeskirche nach protestantischem Muster eingerichtet und ihre Wünsche durch die weltliche Obrigkeit durchgesetzt worden wären. In dieser Notlage begann Albrecht jenes „Temporisieren", das er während der ersten Hälfte seiner Regierung fortsetzte; er versuchte, solche Forderungen, die ihm unverfänglich schienen, abwechselnd von den Bischofssynoden, von dem allgemeinen Konzil, von dem Papste zu erlangen, er lehnte die übrigen mit um so schärferen Worten ab, während er sich dennoch scheute, diesen Worten praktischen Nachdruck zu geben. Gleich i. J. 1553 erteilte er den Landständen zwar eine ernst ab-

weisende Antwort, aber gleich darauf forderte er auf der Synode zu Mühldorf von seinem Oheim Ernst von Salzburg und den versammelten Bischöfen der Erzdiöcese die Zulassung des Kelches; den Ständen drückte er sein Befremden aus, dass sie überhaupt den Verdacht aussprechen könnten, er und die Bischöfe dächten an die Einführung der Inquisition, den Bischöfen gegenüber berief er sich auf eben diese Erklärung, um ihnen ihr Drängen nach der Inquisition zu verweisen. Je lauter nun die Klagen über die Verwahrlosung der Geistlichkeit wurden, Klagen, die der Herzog von Alters her teilte, um so nötiger wurde es auch, das Uebel an der Quelle zu verstopfen und den theologischen Unterricht zu verbessern. Hierzu erschien nach wie vor Niemand geeigneter als die Väter der Gesellschaft Jesu. Dass sein Schwiegervater Ferdinand ihnen soeben in Wien ein Kolleg gegründet hatte und sich viel von ihnen versprach, trug bei Albrecht ebenfalls dazu bei, die alten Pläne wieder aufzunehmen. Schon 1551 hatte ihn sein Schwiegervater aufgefordert, seinem Beispiel zu folgen, ein Kollegium der Societät an seiner Universität zu errichten „zu Erhaltung der christlichen Religion und damit geistliche Leute dadurch erzogen würden.“ [45])

Die einflussreichste Persönlichkeit in Baiern war jetzt der Kanzler Wiguleus Hund, der gelehrte Historiker, der sich freilich nicht im Sinne eines Aventin der lebensvollen Darstellung seiner heimischen Geschichte in Verbindung mit der allgemeinen deutschen widmete, dessen Forschungseifer sich lieber den Antiquitäten, den kirchlichen und adligen, zuwandte; auch er war einer jener Männer, die die milden Mittel bevorzugten und eben damit den scharfen vorarbeiteten. Er knüpfte bereits im folgenden Jahre 1553 wieder mit Canisius Verhandlungen an. [46]) Da war es nun augenscheinlich, dass jener, als der gebetene, jetzt im Vorteil war. Stolz genug lautet sein Antwortschreiben: Er glaubt sich gegen die vielfachen Verläumdungen nicht erst verteidigen zu müssen; den Schlechten kann man eben nicht gefallen, so wenig Christus den Pharisäern gefiel, am Wenigsten in diesem Jahrhundert, wo der Menge das Schlechteste gefällt. So müsse auch ein jeder denken, der die Gesellschaft Jesu berufe. Den goldnen Lohn des Ruhmes für eine solche That zeigt er in der Zukunft, die Früchte für Baiern

und die Universität aber bereits in der Gegenwart. Im Frühjahr 1554 sandte Albrecht seinen Sekretär Heinrich Schweicker nach Rom; sein wichtigster Auftrag war, die Sendung neuer Professoren aus der Gesellschaft, die Einführung des Ordens selber, zu vermitteln. Sein Brief an den Papst[47]) zeigt, welche Bedeutung er diesem Schritte beimass. Er klagt ihm: Die Ketzerei werde fortwährend schlimmer; so oft er dies bei sich überlege, was er beständig thue, schaudre und zittre er und finde doch nicht Mittel, wie er Staat und Vaterland unversehrt erhalten solle, wie er die Reste von Glauben, Religion und Freiheit der Kirche in seinem Herzogtum erhalten, das, was zu Grunde gegangen, wiederherstellen könne. Er weiss, dass er dies Gott, dem Andenken seines Vaters, seiner Vorfahren schulde, und von diesem Vorsatz werde er, solange er lebe, nicht um eines Fingers breit abweichen. In dieser Ratlosigkeit soll ihm die Gesellschaft Jesu helfen. Er beschwert sich bei Julius, dass nun seit zwei Jahren kein einziges ihrer Mitglieder mehr in Baiern weile; Jay sei allerdings nur als guter Kenner deutscher Verhältnisse vorübergehend gekommen; die beiden anderen aber doch dauernd. Er versichert sowohl Julius als Ignatius, dass der Befehl ein Kolleg zu erbauen, Einkünfte für dasselbe anzuweisen bereits gegeben sei. In dem Brief an Ignatius wünscht er nicht nur Canisius wieder zu besitzen, sondern, unbestimmt genug, auch andere Professoren der anderen Fakultäten.

Albrecht wusste wohl, weshalb er so ergeben schrieb, warum er seinen katholischen Eifer grade durch die Berufung der Jesuiten darlegen wollte; als die Verhandlungen glücklich zum Abschluss gebracht waren, sagte Ignatius es Schweicker mit dürren Worten heraus: „Wenn er sich beeile zu ungünstiger Jahreszeit das Kolleg nach Ingolstadt zu schicken, so geschehe es namentlich, um das finstere Gerücht, das sich nach dem Augsburger Reichstag in der Stadt zu verbreiten begänne, und den Argwohn auch hervorragender Leute durch eine Gegenprobe der Wahrheit sofort zu dämpfen; denn wer die Berufung der Gesellschaft, die Errichtung des Ingolstadter Kollegs vernehme, der sehe auch leicht ein, wie weit er vom Ziele geirrt, wenn er, wer weiss was, geargwöhnt und geredet habe.“ [48])
In der That, diese „Gegenprobe“ war stark genug, um selbst das

weite Entgegenkommen Albrechts gegen das reformatorische Begehren in seinem eignen Lande in den nächsten Jahren zuzudecken!

Zunächst gingen die Verhandlungen noch mehr zwischen München und Wien als zwischen München und Rom hin und her. Wieder war es Ferdinand, der sie in die Hand nahm, ohne einstweilen Canisius, der gern etwas genaueres davon gewusst hätte, zuzuziehen.[49]) Um so eifriger ermahnte dieser seine bairischen Freunde, in der gegenwärtigen Notlage Baierns, wo schon sogar die Wiedertäufer Raum gewönnen, jeden alten Gegensatz zwischen Laien und Clerus zu vergessen und zurückzukehren zu den Bahnen, die einst Leonhard von Eck gegangen. Darüber liess er sie wenigstens nicht in Zweifel, dass die Gesellschaft in Baiern nicht den Weg der Milde und kleinen Zugeständnisse gehen werde, den Albrecht eingeschlagen hatte; das Muster, das er Deutschland vorhält, ist vielmehr das „der neuen Judith" Maria von England; denn nichts helfe als die Strenge: „Die Pest muss ausgetrieben, die Lehrer der Irrtümer müssen vernichtet, die Bestrebungen der Zwietracht gedämpft, Christi Statthalter als der Hirt der Kirche anerkannt werden, dann wird uns der so lange ersehnte Kirchenfrieden von selbst zurückkehren." So rasch hatte sich das Programm der aktiven Gegenreformation ausgebildet, fast in dem Augenblick, als der Augsburger Religionsfrieden eine völlig veränderte Basis geschaffen hatte.

Dazu war aber Albrecht und Hund noch lange nicht entschlossen, Canisius und den Seinen einen Einfluss auf ihre allgemeine kirchliche Haltung einzuräumen. Nach wie vor war es die Universität, die sie allein im Auge hatten; was sie sonst noch den Jesuiten einräumen mussten, war vielmehr der Kaufpreis, den sie zahlen mussten, und an dem sie nach Möglichkeit markteten. Am 28. November 1555 reichte endlich Canisius die Denkschrift ein, auf deren Grundlage, nachdem eine Reihe von Denkschriften hin- und hergegangen war, am 7. Dezember der Vertrag geschlossen wurde: Unbedingt nötig erscheint ihm, worauf einst Jay gedrungen hatte, die Sicherung einer wirklichen Zuhörerschaft, wie der Künstler zuerst für seinen Stoff sorgen müsse; denn erziehen wollen sie, nicht blos lehren. „Die Erfahrung so vieler Jahre hat uns gezeigt, dass uns keine Hoffnung auf Fortschritt bleibt, wenn wir nur mit jener allgemeinen Heerde von Studenten zu thun haben, die

so ausgelassen lebt, die sich so gleichgiltig und kalt zum Heiligen verhält." Also sowohl ein Kolleg für die Gesellschaft, wie ein Priesterseminar unter ihrer Leitung nach dem Vorbild, das Ferdinand in Wien gegeben. Das bedarf das Land, das erwarten die benachbarten Bischöfe, das der heilige Vater. Eben dahin ging auch Albrechts Absicht, die Zahl der Alumnnen, die nicht selber Scholaren der Gesellschaft sein sollten, wurde vorläufig auf 15 verabredet; aber noch schien es den sparsamen Räten zu kostspielig, ein eigenes Haus zu erbauen; hier begnügte sich Canisius mit der Aussicht auf die Zukunft und erklärte sich zufrieden, wenn ihnen im alten Kollegiengebäude ein abgesonderter Raum und Garten eingeräumt würde, vorausgesetzt dass ihnen von den Rektoren der Bursen die Studenten regelmässig zugeschickt würden. Weniger zufrieden war er mit der vorsichtigen Bestimmung, dass von den Stipendiaten des Herzogs keiner ohne dessen Erlaubnis der Gesellschaft beitreten solle. Noch mehr Bedenken erweckt den Räten der Wunsch nach einer eignen Kirche, damit sie, wie Canisius bemerkte, dem Zweck der Gesellschaft gemäss Lehre, Predigt, Kinderunterricht, Sakramentenspendung verbinden könnten. Schon bei dem früheren Aufenthalt in Ingolstadt hatte sich die Pfarrgeistlichkeit über die Eingriffe der Jesuiten in ihre Thätigkeit beschwert, auch jetzt sprachen die Räte die wohlbegründete Befürchtung aus: die Gesellschaft werde in die Rechte der andern Pfarren und Klöster eingreifen. Vergebens stellte Canisius seine Forderung jetzt so unverfänglich als möglich dar: „Sie seien zufrieden mit ihrem Leben als Priester und betrügen sich weder als Pfarrer noch als Mönche, sie wünschten auch nur die beiden Sakramente der Beichte und des Abendmahls in eigener Kirche zu verwalten, denn es sei doch gar zu traurig, wenn die, welche sich ihrer Leitung anvertraut, hiermit zu andern, denen sie nicht das gleiche Zutrauen schenkten, gehen müssten" — die Räte bestanden darauf, dass dieser verdächtige Punkt fiel. So handelten sie auch die 1200 fl., die Canisius als dauerndes Einkommen für nötig hielt, auf 800 fl. und einige Scheffel Getreide ab, ob auch jener emphatisch versicherte: kein Pfennig davon komme der Gesellschaft zu Gute, vielmehr alles den Schülern, die sie nach ihrer Regel umsonst lehrten, und ob er auch deutlich

zu verstehen gab: das sei ja eigentlich der Zweck des Papstes bei der Bewilligung der Kirchenzehnten gewesen.

Die Hauptsache waren doch immer die Verpflichtungen, in die der Orden an der Universität eintreten sollte. Hier waren die Räte die Fordernden und Canisius der Zögernde. Nicht als ob er nicht auch seinerseits der Gesellschaft einen möglichst grossen Spielraum hätte verschaffen wollen — er wollte ihr aber zugleich möglichst freie Hände bewahren. Die Gesellschaft sollte nicht verpflichtet erscheinen, ausser den zwei jederzeit vorgesehenen theologischen Professuren auch den humanistischen und Sprach-Unterricht zu übernehmen, und überhaupt alle ihre Mitglieder in Ingolstadt zu diesen Zwecken zu verwenden. Er vermutete sehr mit Recht, dass sie sich dadurch alsbald die Eifersucht der bestellten Vertreter dieser Fächer zuziehen würden; sie würden genug zu thun haben, einstweilen die Jugend in jenen Fächern in ihrer Schule — die im Vertrag ebenfalls vorgesehen war — so vorzubereiten, dass sie mit Nutzen die Universität besuchen könnten, wären sie dann erst bekannt, so könnten sie ja, namentlich wenn die öffentlichen Professoren verhindert oder abwesend wären, sie ersetzen. Jene Räte, die so ängstlich den Ortspfarrer vor den Eingriffen der Jesuiten schützten, fanden gar kein Bedenken darin, die Universität ihnen auszuliefern; sie machten es ja am Billigsten für den Staat, unentgeltlich für die Studenten und katholischer, als man es sich von irgend einem Professor versehen konnte! Die Bedenken, die sich etwa noch in den Weg stellen konnten, beschwichtigte man damit, dass Canisius versprach, dass sich das Kolleg und seine Mitglieder ganz den Statuten und der Obrigkeit des Rektors und des Senats der Universität unterordnen wolle, freilich — unbeschadet aller der Gesellschaft zugestandenen Privilegien; so hiess es im Vertragsentwurf. Mit einer schönen Phrase war Canisius über diesen bedenklichen Punkt weggeschlüpft: „Etwaige Privilegien der Gesellschaft würden nicht hinderlich sein, in alle Pflichten der Professoren einzutreten, da sie ja nichts eifriger wünschten, als sich den Fürsten, den Bischöfen, den Rektor demütig unterzuordnen und aus religiöser Pflicht zu gehorchen." Canisius wusste von seinem eigenen Rektorat her, dass es mit diesem hohlen Schattenbilde akademischer Selbstverwaltung, das zu

allen Zeiten die Pedanten entzückt und den Realpolitikern der Wissenschaft zum Gespötte gedient hat, nichts auf sich habe.

Anders Ignatius. Er hatte eben die Konstitutionen des Ordens beendet, hatte sie mit dem ausdrücklichen Vermerk versehen, dass sie gleichförmig überall gehalten werden sollten; darin eben bestand seiner Ansicht nach ihr Wert, dass sie nur gerade so viel, als unveränderlich nötig war, enthielten, er wollte in keinem Falle um einer Universität willen, und sei sie noch so wichtig, in sein Werk die erste Bresche legen. Er war mit dem mühevollen Resultat der Verhandlungen Peters Canisius überhaupt nicht zufrieden. Dass er nicht den Besitz einer eigenen Kirche durchgesetzt hatte, war ihm ungelegen. So werde auch das Kolleg nicht die Früchte bringen können wie andere, die eigene Kirchen besässen, schrieb er an Schweicker. Auch wollte es ihm nicht gefallen, dass der Unterricht in Philosophie und Logik nicht auch zugleich angeordnet sei, was freilich gerade Canisius abgelehnt hatte. Doch das waren Nebensachen; ausschlaggebend war für ihn nur der eine Hauptpunkt: Ein festes Vertragsverhältnis, um das Kolleg an eine bestimmte Verpflichtung gegen Herzog und Universität zu binden, wollte er nicht eingehen. Er meinte: Es möchte das ja manchem ganz verkehrt und gegen den Nutzen der Gesellschaft scheinen, da sie doch entschlossen seien, alles das zu thun, was ihnen der Vertrag auferlege, und also eigentlich nur der Herzog sich nicht bände, aber es gehe nun einmal nicht Angesichts der Konstitutionen, und er wolle nicht diese Gewohnheit einführen, mit Verpflichtungen zu kapitulieren. Ferdinand habe es nicht verlangt, kein anderer Gründer eines Kollegs habe es verlangt, und so wolle er sich lieber ganz allein auf das Wohlwollen des Herzogs verlassen.

Er schrieb in diesem Sinne an Albrecht selber in seinem verbindlichsten Kurialstyl: das Gefühl des Gehorsams gegen den Herzog und sein erlauchtes Haus, als die festeste Säule des katholischen Glaubens in Deutschland, und der Drang der Liebe, der bedrohten Orthodoxie zu helfen, sei eben so gut wie alle Artikel und Verpflichtungen, um sie anzuspornen, nicht nur zu erhalten sondern das Begonnene von Tag zu Tag zu vermehren. Er versehe sich einer gleichen Gesinnung auch von den bairischen Herzögen: „Sie werden unser, nein ihr Kolleg

schützen und bei wachsender Zahl lieber die Einkünfte vermehren als vermindern, solange die Unseren sich dem Staate nützlich erweisen. Wenn sie einst aufhören sollten, das zu sein, — was Gott abwende, — so würden wir nicht wünschen, dass auch nur jene Einkünfte blieben, sondern vielmehr, dass sie zu nützlicheren Werken der Frömmigkeit verwandt würden.“ Ein denkwürdiger Brief! So legte Ignatius das Schicksal seines Ordens in dem Lande, welches für den deutschen Katholicismus das wichtigste war, in die Hände eines Fürstengeschlechtes. Er kennzeichnete selber die Berufung als einen Auftrag zur Erfüllung eines bestimmten Zweckes; war der Auftraggeber der Meinung, dass jener Zweck nicht erfüllt worden oder dass er bereits erfüllt sei, so mochte er das Mandat zurücknehmen. Es ist das freilich nur der prägnante Ausdruck der Thatsache, dass die Gesellschaft Jesu überall der Gunst der Obrigkeiten, nirgends einer ursprünglichen religiösen Volksbewegung — denn solche gingen, wo sie in jener Zeit vorhanden waren, nach einer ganz anderen Richtung — ihre Einführung verdankt; aber seltsam ist es, dass Ignatius den Rechtsboden der Selbständigkeit von freien Stücken aufgab, um die thatsächliche Selbständigkeit, die freie Bewegung, zu behalten. Er traut es sich und seiner Gesellschaft zu, dass sie sich für alle Zeiten unentbehrlich machen würde.

Albrecht säumte nicht auf diese Bedingungen Loyola's einzugehen, er wiederholte die entscheidende Stelle aus seinem Briefe, äusserte aber zugleich seine Ansicht, dass nur formale Hindernisse die Bestätigung des Vertrags verhindert hätten, und dass er seinem Inhalt nach auch so in Kraft bleiben werde.[50]) Ignatius teilte alsbald Albrecht mit, wie er ihn vor dem Papste gelobt; und wir sahen schon, dass er andeutete, wie wünschenswert ein solches Lob für Albrecht sei. Den nach Ingolstadt entsandten Gefährten gab er eine Instruktion mit, die ausführlichste, die er je verfasst hat, an der man schon allein abmessen kann, welchen Wert er auf diese neue Gründung legte. Sie kann als Muster gelten, wie er die innere Einrichtung eines Kollegs wünschte: ein künstliches System wechselseitiger Abhängigkeit der einzelnen Oberen, das dennoch die Thätigkeit keines einzigen lahm legen darf, die Sorgfalt für die Einrichtung des inneren und äusseren Lebens

der Genossen, ohne doch irgend etwas, was einer pedantischen Regel ähnlich sähe, einzuführen. In den Verhaltungsvorschriften kehrt immer die Weisung wieder, Albrechts Wünschen entgegenzukommen und Schweickers Vermittlung und Rat anzurufen. Kein Mitglied darf in Ingolstadt ohne die Zustimmung des Herzogs aufgenommen werden; finden sich freilich geeignete Personen und will man den Herzog nicht belästigen, so kann man sie ja auch nach Wien oder Prag zur Aufnahme senden. Strengstens aber untersagt Ignatius, dass irgend jemand sich des Herzogs bediene, um seinen Wünschen bei dem General Nachdruck zu verleihen. Das möchten sie auch ihrem Provinzial Canisius sagen, bemerkt er; denn diesen hatte er in seinen letzten Lebensjahren mehrmals im Verdacht, dass er seinen Einfluss bei König Ferdinand in jenem Sinne gebrauche und den Weg durch die Wiener Kanzlei bequemer als den direkten finde. Weit wichtiger sind die Bestimmungen der Instruktion über die Schule und die öffentliche Wirksamkeit. Hier gilt es zunächst die Aufmerksamkeit des Publikums zu erregen. Gleich nach der Ankunft soll eine „Paradevorlesung" (una lezione di apparenza) entweder über die heilige Schrift, oder einen humanistischen Gegenstand oder über Kosmographie gehalten werden; den beiden Professoren der Theologie wird besonders ein elegantes Latein (di polirsi nella lingua latina) ans Herz gelegt. Sie sollen ihre Kenntnis des Griechischen und Hebräischen so zeigen, dass sie sich damit Ansehen und Glauben verschaffen, aber ohne Spuren von Eitelkeit an den Tag zu legen. So soll denn auch in der Rhetorikklasse Griechisch und Latein an der Spitze des Unterrichts stehen, aber Ignatius zweifelt selber, ob man genügend vorgebildete Schüler haben werde. Ein besonderes Mittel der Anziehung soll auch weiterhin die Vorlesung über Cosmographie bilden. Sie soll zugleich erbaulich sein, wird sich also wohl gutenteils auf die Missionserfolge der Gesellschaft beziehen, mit deren Erzählung Canisius auf Herzog Albrecht selber solchen Eindruck machte, dass dieser ihm erschüttert gestand: „Wenn er die Heidenbekehrungen mit dem Abfall in Deutschland vergleiche, dann müsse er fürchten, dass von uns das Reich Gottes genommen werde.[51]) In der Hauptvorlesung über dogmatische Theologie bildet die Apologetik den Kern; hier will

Ignatius, der doch zu gleicher Zeit König Ferdinand Ratschläge der schroffen Reaktion gegeben hatte, sowohl auf dem Katheder wie auf der Kanzel nur die milde Tonart walten lassen; wenn Ketzer anwesend seien, sollen sie Liebe und christliche Bescheidenheit spüren; daher sage man kein Scheltwort, zeige keinerlei Erbitterung gegen ihre Irrtümer, sondern man begründe nur die katholischen Dogmen, die Hörer werden daraus von selbst sehen, dass das Gegenteil falsch ist. Auf die Kanzel sollen sie überhaupt nur, wenn der Herzog es ausdrücklich wünscht, die Polemik bringen. — Ignatius verstand eben je nach Bedarf bald den Stab Sanft und bald den Stab Wehe zu verwenden.

Für jene vielseitige Seelsorge-Thätigkeit, die der Jesuitenorden überall erstrebte, war Ingolstadt, wie alle Vorverhandlungen gezeigt hatten, einstweilen noch kein geeigneter Platz. Dass sie bald eine eigene Kirche erhalten würden, nimmt Ignatius allerdings an; im Uebrigen empfiehlt er doch Vorsicht. Kann es ohne Störung der Lehrthätigkeit geschehen, so empfiehlt er ihnen das Land zu bereisen, um Predigt und Kinderlehre zu üben; der Umgang mit angesehenen Personen, die man „für den göttlichen Dienst gewinnen könne" soll einheitlich organisiert werden; denn der Superior soll jedem Einzelnen die Personen zuweisen, mit denen er zu verkehren habe; ihre Bearbeitung wird unter die Mitglieder gleichsam verteilt.

Als die Jesuiten in Ingolstadt ankamen, fanden sie manches besser als sie vermutet; die Räume, die man ihnen überwiesen hätte, seien gross und schön, schrieben sie an Ignatius, so dass wohl drei Kollegia darin Platz hätten, offene Ketzerei und Kommunion unter beiderlei Gestalt gebe es in Ingolstadt nicht, freilich auch keine wahrhaft religiöse Beachtung der Sakramente. Würde das Volk aber in Zukunft gute Führer haben, so würde man es auch mit Leichtigkeit zur Vernunft und alten Religion zurückführen können.[52]) Zur feierlichen Einführung waren Albrecht und Otto Truchsess selber nach Ingolstadt gekommen; selbstgefällig registriert der Berichterstatter, welchen Eindruck diese Teilnahme der hohen Herrschaften gemacht habe.

Ein begeistertes Huldigungsschreiben Schweickers, den

Ignatius in Rom ganz für sich gewonnen hatte, und an den er auch jetzt die Ausgesandten besonders wies, begrüsste die Jesuiten in Ingolstadt[53]): Er sah ein neues Zeitalter mit ihnen in Baiern einziehen; aber auch eine Opposition machte sich sofort geltend. Die Pfarrer der Stadt legten einen Protest gegen die Errichtung einer Knabenschule neben den beiden bestehenden Pfarrschulen ein, der Rektor der Universität rieth zum Nachgeben, und der Herzog zog mit dem Ausdruck des Bedauerns, da jene Schulen sehr verweltlicht seien, die bereits im Vertragsentwurf gegebene Erlaubnis bis auf Weiteres zurück.[54]) Dagegen wurde die Stellung der beiden Theologen der Gesellschaft Couvillon und Hermanns als Ordinarien der theologischen Fakultät in ihrem Sinne geordnet und, was noch wichtiger war, eine Visitation der Universität veranlasst. Es war weit davon entfernt, dass die Jesuiten diesmal von ihren Kollegen so freudig begrüsst worden wären wie i. J. 1547. Sie kamen jetzt nicht als demütige Mithelfer und Versöhner sondern mit dem vollen Anspruch, die Universität nach ihrem Sinne umzugestalten.

Die Klagen des Herzogs bei dieser Visitation zeigen deutlich seine Unzufriedenheit: Trotz aller Begünstigung gehe die Hochschule zurück, sie leide an völligem Zuhörermangel, während Professoren vorhanden, um viele Tausende von Studenten zu lehren. Die Gutachten, die er einholte, sahen zumal in dem Verfall der alten strengen Zucht, der gemeinsamen Lebensordnung in den Bursen, von der früher nur vornehme Studierende dispensiert gewesen seien, der mangelnden Bekundung der Vorlesungen den Grund; Canisius aber ging tiefer; er verlangte eine völlige Reformation nach dem Muster derjenigen, die er kurz zuvor in Wien durchgesetzt hatte. Er will die strengere Aufsicht besonders gegen die Professoren und ihre Selbstverwaltung üben; über Rektor und Senat soll „um gewichtigster Ursachen willen“ ein Oberaufseher gesetzt werden, alle Vierteljahre sollen alle Fakultäten und Vorlesungen visitiert und der Befund dem Herzog mitgeteilt werden, z. B. wie oft der Professor ausgesetzt hat, wie weit er in seinem Stoffe gekommen ist; die Ferien und die Promotionsgebühren sollen gekürzt werden, namentlich aber wird kein Professor mehr angestellt, ohne dass er zuvor sein katholisches Glaubensbekenntnis abgelegt

'len auch die öffentlichen Reden ebenso wie die
Ingolstadt zum Verkauf kommen, zuvor der
›gischen Dekans unterworfen werden. Von
Forderungen aber weiss Canisius immer
›n: Belebung der vernachlässigten aristo-

›n der Universität[55]) aus demselben
. Einfluss dieser Ratschläge; mit der
osten, der Einsetzung des Oberaufsehers
. Beaufsichtigung der Lehrthätigkeit durch
Gehilfen, Studenten, die man als Aufpasser ver-
.artete Albrecht noch bis zum Jahr 1561. Auch mit
Vereidigung der Professoren wurde es einstweilen noch
nicht allzu streng genommen; genug dass der Promotionseid
verschärft wurde. Von Neuem wiederholten die Jesuiten Canisius' Ratschläge[56]), als i. J. 1561 eine Anfrage Albrechts an sie erging, wie die Missbräuche der Universität abzustellen, eine Reformation des Ganzen ins Werk zu setzen sei: Mit der Heilung des Hauptes müsse die der Glieder beginnen, darum dürfe kein Professor, überhaupt kein Beamter mehr zugelassen werden, der nicht einen ganz unzweideutigen Religionseid schwöre; die geistliche und die weltliche Gewalt müssten hierbei zusammenwirken. Ihre Vorschläge für Aenderung der Studentendisciplin gingen jetzt dahin, die Universität dem allgemeinen Grundsatze Loyola's gemäss ganz zur Schule umzugestalten. Alles Wohnen in Privathäusern, alle eigene Beköstigung soll abgeschafft werden; die Studierenden der Theologie sollen genötigt sein, von Anfang ihrer Studien an das Clerikergewand zu tragen; vor Allem: die Lernfreiheit soll ganz aufgehoben werden, da sie doch nur zur Konfusion der Studien führe; die Kenntnisse eines jeden sollen vielmehr durch Prüfungen ermittelt, ihm danach sein Platz angewiesen, er von Stufe zu Stufe, wie es einem rationellen Lehrgang entspreche, befördert werden. Albrecht hat einstweilen diesen Vorschlägen keine Folge gegeben; erst acht Jahre später ist der letzte unabhängige und bedeutende Gelehrte, der Mathematiker Apianus, weil er den Eid auf das Tridentinum nicht leisten wollte, aus Ingolstadt verdrängt worden. In den ersten Jahren disputierten die Jesuiten noch eifrig mit ketzerischen Professoren;

die Zwangsmassregeln, die sie gegen die Andersgläubigen damals durchsetzten, bestanden nur in der Versagung eines geweihten Begräbnisplatzes.[57])

Unablässig war Canisius in dieser Zeit auf der Reise; so oft er konnte, kam er nach Baiern, drängte zum Bau des Kollegs, sorgte für Vermehrung der Einkünfte, conferierte mit Albrecht und seinen Räten. Ein dringendes Schreiben des Herzogs erbat ihn sich von Otto Truchsess zu gemeinsamer Beratschlagung; nach wenigen Tagen musste er schon wieder auf Ferdinands Geheiss nach Worms. Es sind die Jahre seiner eifrigsten Wirksamkeit; sein Einfluss blieb auch später der gleiche, damals aber musste er das Meiste noch allein machen. Im Jahre 1558 weilte er wieder für längere Zeit in Baiern. Eine der wichtigsten Städte des Landes, Straubing, drohte mit dem Abfall zur evangelischen Lehre. Dorthin sendete ihn Albrecht, ausgerüstet mit einem scharfen Mandat gegen jede Neuerung, um ihr durch seine Predigten Einhalt zu thun. Canisius versicherte zwar, dass die Bewegung durch gemeinsames Vorgehen des Bischofs und des Herzogs gehemmt werden könne, aber als auf sein Betreiben von den Ratsherrn der Religionseid verlangt wurde, schied mehr als die Hälfte lieber aus, als dass sie ihn geleistet hätte. Canisius schien die Einrichtung eines Kollegs der Gesellschaft an dem gefährdeten Platz als das beste Gegenmittel, aber es waren einstweilen viel zu wenig Kräfte verfügbar.[58])

Aus diesen Erfahrungen heraus verfasste Canisius für Albrecht eine Denkschrift, als er nach Italien berufen, nach kurzer Zeit Straubing verliess. Jetzt handelt es sich nicht mehr blos um die Reform einer Universität; er habe, so erklärt er, sich nun einen Einblick in die bairischen Verhältnisse verschafft, darum will er dem Herzog in aller Bescheidenheit seine Vorschläge machen, wie man dem Katholicismus in Baiern aufhelfen könne. Baiern besitze eine treffliche centralisierte Verwaltung, so möge man neben diesen weltlichen Räten noch ein besonderes geistliches Kollegium einrichten. Eben jene Räte hatten den Jesuiten grossen Vorschub geleistet, dennoch sahen sie sie mit Misstrauen an, sie erblickten in ihnen mit Recht die Träger jener Politik der kleinen Concessionen an die Neuerer, des Entgegenkommens auf halbem

Wege, und sie schrieben sich die Rolle zu, die deutschen Fürsten von dieser Politik abzudrängen. Wieder aber stand die Notwendigkeit vor Augen, dass die weltliche Staatsgewalt sich der Kirchenbesserung annehme; soeben hatten die vergeblichen Verhandlungen mit den Bischöfen jedermann gezeigt, dass es ihnen am guten Willen fehle und deshalb hatte in diesen selben Tagen Albrecht den Entschluss gefasst, die Kirchenvisitation seines Landes auf eigene Hand vorzunehmen. War das im Grunde etwas anderes als jene berühmte erste sächsische Kirchenvisitation, mit der die Reformatoren den Grund zu einer Landeskirche gelegt hatten? Die Ergebnisse dieser bairischen Visitation sind nicht danach abzuschätzen, wie viel unwürdige Priester und Mönche und wie viel pflichtgetreue sich vorfanden; sondern danach, dass die völlige Desorganisation aller geistlichen Verwaltung mit ihr klar vor Augen gelegt ward, die völlige Unfähigkeit und Unlust der geistlichen Obrigkeiten, selber bessernde Hand anzulegen.

Eine solche Visitation war eben nur gut zur Information; was aber sollte dauernd geschehen, das war jetzt die Frage. Da hat Petrus Canisius wieder den gangbaren Weg angegeben und damit in dem Augenblicke, wo Baiern sich am Meisten den Neuerungen zuzuneigen schien, gerade den Grund zu einer dauernden Gegenreformation gelegt. Freilich ist auch er jeder Neigung zum Staatskirchentum entgegen; er warnt Albrecht seine Sichel in die fremde Ernte zu setzen; geistliche und weltliche Gerichtsbarkeit seien durchaus verschieden und keine Pest sei in der Kirche schlimmer als ihre Vermischung. Eben darum soll der Staat ein geistliches Element in sich selber aufnehmen, ein Kollegium geistlicher Räte bilden. Dieses soll aus Klerikern und Laien gemischt sein, und es soll, sei es von einem, sei es sogar von sämmtlichen Bischöfen, Vollmachten nachsuchen und erhalten, damit es seinen Ratschlägen auch kirchlichen Nachdruck verleihen könne. Das Wirkungsfeld, das Canisius dem geistlichen Rat zuschreiben möchte, ist nun freilich so ausgedehnt, dass neben ihm die bischöfliche Jurisdiktion arg in den Schatten gestellt worden wäre, hätte zur Zeit eine solche überhaupt bestanden. Die geistlichen Räte sollen zuvörderst auf alle Anzeichen der Neuerung ein wachsames Auge haben und sie sofort vermerken; sie sollen weiter

den Clerus zur Pflichterfüllung zwingen, die bestehenden Klöster erhalten, die verlassenen vor jeder Profanation bewahren, der Verschleuderung der Kirchengutes und dem Genuss durch Unwürdige vorbeugen, die katholischen Pfarrer vor der Bedrängung durch ihre adligen Patrone, die zum grössten Teil der Reformation anhingen, schützen, kurz sie sollen alles vorsehen und bestimmen, was die wankende Kirche vom Untergange zurückhalte, oder wenigstens alles an den Herzog bringen.

Albrecht hat diesen Plan sofort ergriffen, ihn binnen Kurzem durchgeführt, und das kräftige Vorgehen dieser Behörde, der „zu geistlichen Sachen verordneten Präsident und Räte" hat 15 Jahre später sogar die Gesellschaft Jesu selber vorübergehend erfahren müssen.

So langsam der Herzog erst daran gegangen war, die Gesellschaft in Baiern aufzunehmen, so rasch und unbedingt wandte sich ihr jetzt seine Gunst zu. Bereits waren 1558 zwei neue Kollegien geplant, München und Landshut; Canisius bat selber[59]: „Man möge langsamer vorgehen, die Gesellschaft müsse sich in ihren Anfängen hüten, Neid zu erwecken, schon verbreite sich in Rom das Gerücht, „sie suchten zum Nachteil anderer, ohne Zustimmung des apostolischen Stuhls und der geschädigten Orden nur vermittelst der Fürsten sich in die Klostergüter einzudrängen." In der That wünschte die Regierung die Jesuiten einfach in den Besitz der Augustiner zu München, der Dominikaner zu Landshut zu bringen. Es handelte sich hier um einen ausgedehnten Feldzugsplan, den Albrecht in einer merkwürdigen Instruktion für Dr. Baumgartner, den mannhaften Vertreter Baierns auf dem Tridentiner Konzil, zu Verhandlungen mit Otto Truchsess i. J. 1560 entwickelte[60]: „Sein Entschluss stehe fest, die Gesellschaft Jesu zu begünstigen; denn es zeige sich, dass sie allein aufrecht stehe und zunehme, während alle anderen Orden in dieser Zeit abnähmen. Leere Klöster gebe es genug, aber sie liegen auf dem Lande, und dieser Orden gehöre in die Städte vor das Angesicht der Menschen. Darum soll Kardinal Truchsess beim Papste die Uebertragung mindestens von drei Abteien zu ihren Gunsten durchsetzen; die wenigen in ihnen noch vorhandenen Mönche werde man in anderen Klöstern unterbringen. Ebenso sollen

mehrere verwahrloste Kollegiatkirchen zur Stiftung eines Priesterseminars in Ingolstadt benützt werden, hatte man sich doch schon früher für die Professorenbesoldungen in jedem Kapitel ein Kanonikat gesichert. I. J. 1563 gab ein gedrucktes Manifest des Herzogs dem gesammten Volke zur Kenntnis[61]): Die Einführung der Gesellschaft Jesu sei ihm in diesem durchseuchten Jahrhundert als die wichtigste Aufgabe erschienen; denn nur wenn die Jünglinge von früh an in der reinen Religion erzogen würden, seien sie zum Dienste des Staates tauglich. Sie hätten in ihren beiden Kollegien Ingolstadt und München ganz seinen Erwartungen entsprochen; trotz ihrer gelehrten Studien fänden sie noch Zeit, sich dem Unterricht der Kleinen zu widmen. Darum wolle er jedermann hierauf aufmerksam machen und seine Unterthanen aufgefordert haben, ihre Kinder in diese Schulen zu schicken.

Der Widerstand der Ingolstadter Pfarrer gegen die Jesuitenschule war machtlos geblieben, ohne dass er nachgelassen hätte; schon der Jahresbericht von 1560 zeigt die Schule im Gange; sie hatte sich rasch beliebt gemacht, die erste „heilige Komödie“ hatte in diesem Jahre ausserordentlich gefallen und von da ab hat sich die Gesellschaft dieses harmlosen und nützlichen Mittels, aus dem bald eine eigene, wenn auch nicht gerade hochstehende Literaturgattung hervorsprosste, gerade in Baiern mit Vorliebe bedient. In München wagte man sich gleich 1561 an eine Tragödie des Euripides und liess dann zur Osterzeit ein Passionsspiel mit 50 Personen nachfolgen. Der Herzog lud die sämmtlichen Mitwirkenden zu Gast, und das Volk war höchlich erbaut. Im nächsten Jahre brachte man ein allegorisches Stück „die prachtvolle Tragödie vom Streite der Tugend mit den Lastern.“[62]) Auch manche Gegner wünschten, dass sich die Jesuiten auf diese Schulthätigkeit mit Eifer würfen, die Universität beschwerte sich in einer Klageschrift vom J. 1564, dass sie gerade ihre Schule zu vernachlässigen begönnen. Unterdessen aber hatte sich der Widerstand der Weltgeistlichkeit auf einem anderen Gebiet, das ihr besonders zugehörte, in der Seelsorge gezeigt. Schon bei der Visitation des Jahres 1558 waren ihre Klagen gegen die Eingriffe der Jesuiten allgemein, sie verbanden sich mit jenen der Schulmeister.[63]) Schien es den Pfarrern von München schon

unbillig, dass die Jesuiten jenen Lehrern viele Schüler entzögen, auch wenn sie katholisch und gute Christen seien, so war ihnen doch die Konkurrenz auf ihrem eigenen Gebiet noch lästiger. Der Bericht, den einige Jahre später die Jesuiten selber über ihre Thätigkeit in München abfassten, zeigt am Besten, wie sie in der Hauptstadt des Landes alsbald mit der aktiven Gegenreformation einsetzten und die Ortspfarrer ausstachen.[64]) Sie rühmen sich der Gunst des Fürsten, die sie die Feindschaft des Klerus verschmerzen lässt, welche sich hier vom ersten Augenblicke an gezeigt habe und bis zur Beschuldigung der Ketzerei gehe. In ihrer Schule wollen sie damals 300 Schüler haben — (einige Jahre darauf sind es nur 100 in 4 Klassen, und man muss annehmen, dass sie in bekannter Ruhmredigkeit die frühere Zahl vergrössert haben), sie haben sie bereits zu solcher Frömmigkeit gebracht, dass sie sich zu Haus weigern, am Freitag Fleisch zu essen, selbst wenn sie Schmach darum leiden; sie erfreuen sich bereits zahlreicher Bekehrungen Erwachsener; katholische Mägde verlassen auf ihren Antrieb ihre ketzerischen Herrschaften und umgekehrt senden katholische Herrschaften ihnen die lutherischen Dienstboten zur Unterweisung; der Herzog aber sagt bereits namhaften protestantischen Hofherren auf.

Das Mittel, welches die Jesuiten am Liebsten in Anwendung brachten, um zugleich das religiöse Bedürfnis anzuregen und es von sich abhängig zu machen, war, wie wir wissen, die Einführung häufiger Kommunion. Der Jahresbericht von 1560 spricht sich befriedigt dahin aus, dass sie den gewöhnlichen Abscheu vor der Kommunion, der den Bewohnern dieser Provinzen eigen sei, wenigstens bei ihren Schülern zu überwinden anfangen. Da nun das Begehren nach dem Kelche in Baiern zur Zeit gerade bei den religiös angeregten Naturen üblich war, schlugen sie in ihrem Ritus einen Mittelweg ein, mit dem sie zugleich der strengen Weisung Loyola's gerecht wurden, Niemand, der unter beiden Gestalten kommunicieren wolle, loszusprechen[65]), und eben jenen doch ein Stück Weges entgegenkamen: Die Münchner Pfarrer beschwerten sich: „Bemelte Jesuiter bitten das Volk, dass sie bei ihnen kommunicieren, sie wollen inen das rechte Sakrament geben, und halten mit Raichung desselbigen ein ander Form als sie; nemlich dass sie die

Hostiam vor der Raichung in Wein tunken mit dem Fürgeben, also raichen sie es *sub utraque;* geen allenthalben in die Häuser, lesen Mess und raichen die Sakrament, schmelern also die Pfarrer.“ Einige Jahre später fragte auch die Universität an, ob jene von den Jesuiten ausgebreitete Ketzerei zu dulden sei, mit der sie namentlich abergläubische Weiber angesteckt hätten, dass es besser sei, bei ihnen zu beichten, Messe zu hören u. s. w. als bei andern Priestern. [66]) Noch besassen sie keine Kirche, endlich im Jahre 1564 befahl der Herzog ihnen in Ingolstadt eine eigene Kapelle einzuräumen [67]), und schon nach wenigen Jahren erfolgte auch hier die Klage: sie hätten dieselbe zu einer dritten Pfarre der Stadt, wonach gar kein Bedürfnis sei, gemacht. Es währte nicht lange, so schien den Baiernherzögen gerade die Förderung der jesuitischen Seelsorge ebenso wichtig wie die der Jesuitenschule. In Verbindung mit dem grossen Gebäudekomplex ihres Kollegium erhob sich jetzt bald in München die grandiose Michaelskirche mit dem Sinnbilde des streitbaren Erzengels an der Front, mit den prunkenden Bildern der Heiligen Ignatius und Franz Xavier auf den Altären —, ein anspruchsloser Bau der deutschen Renaissance in seinem Aeusseren, der die Prachtentfaltung eines unvermischt italienischen Styles in seinem Innern nicht ahnen lässt — auch dies ein schicksalsvolles Gebäude, mit dem der endgiltige Sieg der südlichen Bauweise in Deutschland besiegelt wurde.

Dass nun aber Herzog Albrecht sich ganz in die kirchenpolitischen Bahnen der Jesuiten begeben hätte, daran war selbst nach jener Schrift des Canisius von 1558 noch nicht zu denken. Ein Wechsel des Systemes war in der That erst dann zu erwarten, wenn der bisher begangene Weg nicht zu den gewünschten Resultaten führte. Es war immerhin viel, dass Albrecht zum Tridentiner Konzil einen Jesuiten Couvillon als Theologen neben seinem Gesandten Baumgartner bestimmte. Während nun Baumgartner das Begehren seines Herren nach der Konzession des Kelches eifrig vertrat, schloss sich Couvillon, ohne dass er in Trient besonders hervorgetreten wäre, doch sofort der Partei an, die sein Ordensgeneral führte. Baumgartner selber vermerkte das gereizt, aber in München hat man die Sache ruhig übersehen, so übel der Herzog im

Uebrigen die Behandlung der Kelchfrage durch das Konzil empfand.

Als Kardinal Hosius mit den Argumenten, die Lainez in Trient entwickelt hatte, Albrecht von seinem Begehren und von der Zusage, die er seinen Landständen gemacht hatte, abzuziehen versuchte, antwortete dieser noch mit einem nationalen Stolze, der in der Freiheit der Selbstbestimmung, der Mitregierung der Unterthanen gegenüber „der sklavischen Furcht der Franzosen, Spanier, Italiener vor ihren Herren" den Vorzug Deutschlands sieht. Bei aller Ueberzeugung von der Notwendigkeit der Glaubenseinheit glaubt er deshalb den Wünschen dieser Unterthanen entgegen kommen zu müssen. Es verging kaum ein Jahr, so war Baiern in die religiöse Reaktion vollständig eingetreten; binnen Kurzem erschien das Zugeständnis des Kelches, das man Pius IV. mit so vielen mühsamen Verhandlungen abgerungen hatte, wertlos und Herzog Albrecht selber beeiferte sich, diejenigen aus dem Lande zu treiben, welche sich desselben bedienen wollten.

Das Tridentiner Konzil hat hier wie anderwärts zu diesem Umschwung am Meisten beigetragen. Wenn wir jetzt den Gang dieses grossen geistlichen Intriguenstückes immer mehr bis in jede Einzelheit durchschauen, wenn wir sehen, wie stark die oppositionellen Elemente im Katholicismus selber waren, so darf uns dies doch nicht über eines täuschen: Die Zeitgenossen sahen, wenigstens bis auf Sarpi, nur den imponierenden Abschluss des Konzils: eine beinahe systematisch zu nennende Feststellung der Dogmen, die Sicherung der kirchlichen Obergewalt, den umfassenden Reformplan des Klerus und der Kirchenzucht. Diesem Eindruck konnten sich selbst grössere Mächte auf die Dauer nicht entziehen, so gerne sie auch gegen die fertigen Beschlüsse die Opposition fortgesetzt hätten, wie viel weniger das kleine Baiern! Zugleich machte man im eigenen Lande eine zwiefache Erfahrung: Wer protestantisch gesinnt war, dem genügte die blosse utraquistische Kommunion doch nicht; die aber, welche sie annahmen, bildeten allerwärts eine Minderzahl. Ebenso ergab sich eine neue politische Perspektive: Jene Schwärmerei für die „deutsche Freiheit" der Landstände war im Munde eines Baiernherzogs doch nur eine flüchtige Anwandlung; die Erzwingung der Glaubenseinheit bot

den selbstherrlichen Wünschen, die hier noch stärker als anderwärts in Deutschland waren, freien Spielraum. So ergaben sich jene Massregeln jetzt von selber, die Canisius durch seine Denkschriften seit Jahren vorbereitet hatte.

Sobald Albrecht i. J. 1564 die Hinneigung zum Protestantismus in der Grafschaft Ortemburg unterdrückt hatte, sandte er um den Samen der Ketzerei auszurotten Couvillon und drei andre Jesuiten nach Niederbaiern. Der Bischof von Passau gab ihnen gern die nötigen Fakultäten. Es war die erste jener planmässigen Missionen, die seitdem die Jesuiten bis auf unsere Tage in Deutschland mit Vorliebe verwandt haben.[68]) Vor 14 Jahren hatte sie Ignatius Albrecht noch vergeblich empfohlen. Die Themata der Predigten waren vorgeschrieben. Als die ersten und wichtigsten werden genannt: die Autorität der Kirche, der Gehorsam gegen die Obrigkeit, wie der Spruch zu verstehen: „Gebet Gott was Gottes und dem Kaiser was des Kaisers ist“ — Programmreden einer Gegenreformation, zu der Staat und Kirche zusammenwirken wollten. Um die neue Agende auszuarbeiten hatte schon während des Konzils Albrecht den Bischöfen Canisius als besonders geeignet bezeichnet. Im Jahre 1565 erfolgte eine Neuordnung der Verhältnisse der Jesuiten in Baiern. Nadal war als Kommissar nach Deutschland gekommen; er und Canisius hatten mit dem Herzog in Landsberg eine Zusammenkunft, in der über die Dotierung weiterer Kollegien beratschlagt wurde. Die beiden Jesuiten nahmen in Aussicht, dass diese auf die Normalzahl von 70 Mitgliedern gebracht würden; als Maximalzahl erschienen etwa 200, wie in Rom und Coimbra. Für jeden Kopf müsse man 50 Goldgulden Einkünfte rechnen.

Die Räte Albrechts gingen über das Gewünschte eher noch hinaus, sie verlangten dringend ein drittes Kolleg: „die Grösse der Aufgabe und die Rücksicht auf die Nachkommen erfordere, dass kein Mangel an Ersatz für diese vorzüglichen Männer sei.“ Zugleich wurde, da die dauernde Verbindung des Hauptkollegs mit der Universität beiden Seiten wünschenswert erschien, das Verhältnis zu dieser endgiltig geregelt. Danach sollte für die Mitglieder der Gesellschaft Jesu, um als ordentliche Professoren in der theologischen und der Artistenfakultät zugelassen zu werden, ein blosses Zeugnis des Ge-

nerals oder Provinzials genügen, durch das sie als geeignete Professoren erklärt würden, denn andere Zeugnisse sowohl über legitime Geburt wie über Promotionen seien oft schwierig beizubringen, auch pflege man von Religiosen nicht mehr zu verlangen. Sodann sollten die 6 ältesten, wirklich lehrenden Mitglieder eo ipso als Professoren der Artistenfakultät gelten, die ältesten 6 dieser Fakultät und die sämmtlichen theologischen Professoren aus der Gesellschaft zum Concilium der Universität gehören. Auf dieser Grundlage konnte die Gesellschaft daran gehen die Universität Ingolstadt schrittweise in ihren Besitz zu bekommen, so weit sie sie zu besitzen wünschte, ohne sich an die bestehenden Gesetze und Verwaltungsnormen ihrerseits zu binden.

Mit erschöpfender Genauigkeit hat Prantl in der Geschichte der Universität Ingolstadt dieses Vorgehen, das Widerstreben der Fakultäten, das Schwanken der Behörden, die schwächlichen Vermittlungsversuche, die sie anstellen, geschildert. Die Gunst des Herzogs, die Ueberzeugung, die er nun einmal gefasst, dass nur durch die Jesuiten Baiern zum guten Katholicismus werde zurückgeführt können, hat die Gesellschaft durch diese Stürme, wenn man solchen Universitätshändeln den Namen von Stürmen zuerteilen will, glücklich hindurchgebracht; der Gunst der Bischöfe hatten sie sich dabei schon nicht mehr zu erfreuen. In den gleichzeitigen Händeln mit den Pfarrern nahm sich der Bischof von Eichstädt dieser bereits entschieden an. Aber so ganz wandellos, wie man glaubt, war doch auch die Zuneigung der Regierung nicht. Als i. J. 1574 jene Universitätsstreitigkeiten auf die Spitze gekommen waren und die Jesuiten vorläufig den philosophischen Kurs nach München verlegt hatten, wurden sie von dem geistlichen Rat heftig getadelt, der Wechsel der zum Lehren bestimmten Mitglieder, der Unfleiss und die Unordnung in den Studien wurde ihnen vorgehalten. Ja, man mahnt sie daran, dass nach Ignatius eigenem Zugeständnis die Gesellschaft nur bis auf Gutbefinden des Fürsten zugelassen sei. Nur sind es nicht die Uebergriffe gegen die Universität, die ihnen die Behörde vorwirft, sondern im Gegenteil ist es ihr Zurückweichen. Wegen ein paar theologischer Vorlesungen und einer Freitagspredigt würde man die grosse Stiftung nicht gemacht haben, meinen die Räte. So demütig sich der gescholtene Provinzial Hoffäus

beugte, auf die Zukunft und auf den Erlass einer allgemeinen Ratio studiorum vertröstete, so konnte ihm eine solche Art des Tadels schon recht sein. Heftig aber verwahrt er sich gegen den Anspruch der Regierung, eine dauernde Inspektion über die Jesuitenschule zu üben; gebe er das zu, so würde es binnen Kurzem dahin kommen, dass man über sämmtliche Teile ihres Instituts Deputirte und Richter setzen und die freie Bewegung der Gesellschaft an deren Zustimmung binden werde. Das aber sei der Societät unleidlich.

Schon das nächste Jahr sah die Jesuiten in Ingolstadt mächtiger als zuvor, die grossen Bauten ihres Kollegs waren beendet, die philosophische Fakultät blieb ihnen für die Zukunft so gut wie ausgeliefert; die katholische Opposition gegen die Gesellschaft war fortan in keinem Lande geringer, der Stolz auf die gelehrten Leistungen der Väter nirgends höher als in Baiern, das Herzogshaus wie das Land war unbedingt, wie es schien für alle Zeiten, ihrem Einfluss verfallen.

In Oesterreich ist den Jesuiten der Eintritt leichter gemacht worden als in Baiern, der Sieg aber schwerer. König Ferdinand hat ihre Brauchbarkeit früh erkannt, und es war nicht seine Art, so peinlich Rechte und Pflichten abzugrenzen, wie es Herzog Albrecht that, aber auch der klug lavierende Habsburger war nicht gesonnen, sich denen, die er brauchte, ganz in die Hand zu geben. Darin wenigstens glich Ferdinand seinem Bruder dem Kaiser, wenn er es auch nicht zu jener diplomatischen Virtuosität wie Karl V. gebracht hatte. Ferdinand war ursprünglich seiner Erziehung nach ganz Spanier gewesen, wie Karl ganz Brabanter. Wenn nun aber Karls jüngster Biograph erweist, wie in seinem Wesen und seiner Politik, je länger je mehr, die spanischen Züge siegten, so hat sich Ferdinand umgekehrt diesen immer mehr abgewandt. So war es auch in seiner Religionspolitik. Seine Interessen hatten ihn zu oft in entscheidenden Augenblicken mit den Protestanten zusammengeführt, nachdem Anfangs noch die Opposition gegen seine Wahl von jener Seite gepflegt worden war, er hatte auch in seinen Erblanden zu viel mit seinem protestantischen Landadel zu thun, als dass er nicht milder hätte werden müssen. Von jenem tiefgegründeten Abscheu gegen

die Ketzer, wie ihn Karl hegte, ist bei Ferdinand doch wenig zu spüren; so fest seine katholischen Ueberzeugungen sind, so treibt ihn doch eigene Neigung ebenso wie die Lage der Dinge zu den sanfteren Mitteln der Gegenreformation. Dass die Jesuiten diese in der Gegenwart verwendeten und die scharfen im Hintergrunde in Bereitschaft hielten, machte sie auch für Ferdinand zu den geeigneten Helfern.

Die religiösen Zustände der österreichischen Erblande waren noch weit mehr zerfallen als diejenigen Baierns; der Katholicismus fand hier in sich keine Kraft des geistigen Widerstandes mehr. Ferdinand versuchte es i. J. 1544 bereits mit einer jener damals beliebten staatlichen Klostervisitationen und bediente sich dabei der Hilfe Bobadillas, den Kardinal Farnese ihm hierzu überlassen hatte.[70]) Dieser wusste sich mit seiner üblichen Betriebsamkeit rasch zu einer begehrten Persönlichkeit am Hof zu machen, er disputierte wohl einmal mit einem lutherischen Hofherrn und veranlasste nachträglich seine Verhaftung; nur mit der Klostervisitation selber hatte es nicht Eile; denn schliesslich zog Ferdinand aus den Missständen auch einen und den andern Vorteil. Die reichen Benediktinerabteien Oesterreichs waren so bequem als Sinekuren für Minister und Günstlinge zu verwenden! Bobadilla, der überall seine Ohren hatte, berichtete wohl einmal an Ferdinand, dass sich der päpstliche Legat über diese österreichische Gepflogenheit schon bei Karl V. habe beschweren wollen und es nur auf sein Betreiben unterlassen habe; er benützte diese Gelegenheit, um ihm seine eigenen Dienste zur Klosterreformation, die aber ganz aus Ferdinands Willen hervorgehen solle, anzubieten.[71]) Noch mehr als Bobadilla wandte Ferdinand auf den Reichstagen Jay seine Gunst zu. Wir erinnern uns, wie er ihn zum Bischof machen wollte und damit Ignatius Gelegenheit gab, die Stellung der Gesellschaft gegenüber den geistlichen Würden klar zu stellen.[72])

Immerhin währte es bis zum Jahre 1550, ehe sich der König entschloss, den Jesuiten in Wien eine dauernde Heimstätte zu bereiten. Die Umwandlung der Gesellschaft zum Schulorden gab auch für ihn den Ausschlag. Der Beichtvater Ferdinands, der Bischof Weber von Laibach, von Jay ganz gewonnen, gab den Anstoss; der König nahm Einsicht von den

„Formeln“ der Gesellschaft, die einstweilen statt der mangelnden Constitutionen zur Information über ihre Zwecke dienen mussten.[74]) Er wandte sich nun unmittelbar an Ignatius, erklärte ihm seinen festen Entschluss, zur Bekämpfung der Ketzerei in Wien ein Kolleg zu gründen, in dem zugleich mit den Scholaren der Gesellschaft Jünglinge erzogen werden sollten, die zu wissenschaftlichen Studien geeignet schienen, um alsdann wie aus einer Pflanzschule der Tugend teils in die Zahl der Väter der Gesellschaft selbst aufgenommen, teils zum Predigtamt, zur Uebernahme von Pfarren, geistlichen Pfründen und andern Aemtern im Gemeinwesen, je nach ihrer Anlage und Neigung bestimmt zu werden. Zu diesem Zwecke brauche er vor Allem zwei erfahrene Väter der Gesellschaft, die zugleich als Lehrer an der Universität die Geister der Studierenden vorbereiten könnten; er bat noch besonders um Jay. Man sieht: es sind die eigenen Ideen Jay's, die mit denen Loyola's nicht ganz übereinstimmten, welche er aussprach; hier aber griff der General sofort zu, denn das Kollegium der Gesellschaft selber, für ihn die Conditio sine qua non hatte Ferdinand zugestanden. Er sandte beträchtlich mehr junge Jesuiten, als Ferdinand gefordert hatte; der Gesandte, welcher in Rom die Unterhandlung führte, geriet darüber in einige Verlegenheit[75]), aber Ignatius kannte seinen Mann und wusste, was er wagen dürfe. Auch Canisius wurde bald aus Baiern nach Wien gezogen. Im Uebrigen hatte Ignatius nicht eben viel Bedeutendes senden können; über Deutsche konnte man einstweilen in Rom noch gar nicht verfügen; so nahm er junge Flandrer, Italiener, Spanier. Keiner kannte ein Wort Deutsch, durch „Zeichen und demütige Blicke“ behalfen sie sich auf ihrer Reise durch die Alpenländer; aber sie sahen doch genug, und überall sind sie erstaunt über den völligen Abfall von der alten Religion. Es sei schwer überhaupt hier noch einen guten Christen zu finden, schreibt einer von ihnen, Mercurian, der spätere General.

In Wien fanden sie bei dem Bischof von Laibach und bei Ferdinand selber den freundlichsten Empfang. Der König erzählte ihnen bei der Audienz vom Hause Loyola und den tapferen Kriegern, die aus ihm hervorgegangen; er versprach das Kolleg gleich für 30 Mitglieder einzurichten, wies reich-

liche Einkünfte zu und besuchte es mit seinem ganzen Hofstaat. „Wie Königskinder würden sie hier gehalten", schreibt einer der jungen Flamländer nach Köln. Der kluge Jay liess seine jungen Leute einstweilen nur zu Haus studieren; denn es ging ihnen die hohe Meinung von ihrer Gelehrsamkeit voran und er wollte diese durch vorzeitiges Auftreten nicht zerstören lassen. Die Flandrer unter den Scholaren mussten sich im Predigen in deutscher Sprache üben; Disputationen, bei denen er dialektische Scheingefechte ausführen liess, fanden an jedem Samstag statt; Jay präsidierte ihnen selber und übte seine Schüler ein, „da er alle Schlüsse der Ketzer aufs Genaueste kannte." Wohl klagte man in den Briefen nach Rom und an die Kölner Freunde, dass man zur Wirksamkeit im Volke nicht gelange, aber Schule und Universität standen ihnen offen. Wenn die Scholaren bald zu den Disputationen der Studenten gingen, gab ihnen Jay den Rat, mit bewusster Bescheidenheit aufzutreten, „damit es nicht scheine, als ob sie jenen die Palme und das Lob nehmen wollten."

Die eigentliche Absicht des Königs war doch auch hier dem Priestermangel abzuhelfen, angesichts dessen kaum noch daran zu denken war, das Gebäude der katholischen Kirche, die in allen Fugen krachte, in Oesterreich aufrecht zu erhalten. Nach den Briefen der Väter der Gesellschaft aus jenen ersten Jahren hat ihr Geschichtschreiber Orlandinus eine merkwürdige Schilderung der geistlichen Zustände Oesterreichs entworfen; deren Richtigkeit sich allerwärts durch Einzelheiten belegen lässt: Alle Klöster sind verödet, die Mönche ein Spott des Volkes. Von Neuem will überhaupt Niemand mehr Mönch werden, aber auch nicht einmal Weltgeistlicher; denn gelehrte Leute schrecken zurück vor der Priesterweihe. Wenn der König auch die sorgfältigste Auswahl treffen wollte, — er findet einfach Niemand geeigneten, der auch nur eine Pfarre annehmen will, nicht einmal in Wien, geschweige denn auf dem Lande. Von der grossen Wiener Universität ist seit zwanzig Jahren kein einziger, geweihter Priester mehr ausgegangen. Polanco berichtet einmal, nur noch zehn Studierende der Theologie gebe es in Wien und diese seien entweder unbrauchbar oder verdächtig. Selbst die Prediger, die sich nicht offen zum Protestantismus bekennen, sind den Jesuiten ver-

dächtig; sie hören sie auf den Kanzeln nur immer vom Glauben und vom Verdienste Christi reden, nicht ein Wort von Fasten, von Beten, von Barmherzigkeit und Werken. So liest denn auch jedermann protestantische Bücher; der Erzketzer Melanchthon beherrscht mit den seinigen die Schulen. Erasmus Colloquien, über die Ignatius überall sonst sein Interdikt verhängt hatte, musste er in Wien zulassen; man hätte es eben einfach nicht verstanden, wenn die Jesuiten das allbekannte Lesebuch aus der Schule gewiesen hätten.

Um diesen Uebelständen abzuhelfen, veranlasste Ferdinand nach Jay's alter Lieblingsidee eine Bewilligung seiner Landstände, wonach die einzelnen Kronländer Stipendien für eine Anzahl armer junger Leute aussetzten, die in Wien zu Priestern erzogen werden sollten. Man eröffnete das Seminar, das unter die Leitung der Gesellschaft Jesu gestellt wurde, mit 50 Insassen. Hier musste man aber mit dem Privileg der Universität zusammenstossen. Ignatius befahl Jay geradezu, auch seinerseits von den päpstlichen Privilegien Gebrauch zu machen und nach der Sitte der Gesellschaft die Wissenschaften öffentlich und umsonst zu lehren. Die Universität forderte, dass sich das Seminar ihr einverleiben solle, und da Ferdinand den gleichen Wunsch aussprach, gab man nach. Es gereichte dies der Gesellschaft nur zum Vorteil. Der König hatte in den Angelegenheiten der Universität sein ganzes Vertrauen auf Jay gesetzt. Er wolle keine plötzliche Umwandlung, vertraute er ihm an; so liess er denn mit seiner Hilfe eine geheime Inquisition über die Professoren anstellen, damit man allmählich die des Luthertums verdächtigen beseitige. Eben deshalb wünschte er im Jesuitenkolleg Ausdehnung des humanistischen Unterrichts — man hatte gleich mit einer Vorlesung über Isokrates begonnen — „damit man für die Zukunft Professoren in Bereitschaft habe und auch sofort einen heiligen Wettbewerb übe, indem man in verschiedenen Kollegien lese", wie Jay schrieb. Das heisst: der kluge Jesuit bereitete, indem er eine Konkurrenzanstalt der Universität eröffnete, sich vor, allmählich die Seinigen auch in jene selbst einrücken zu lassen.

Mitten in seiner rastlosen Thätigkeit starb Jay im August 1553 nach kurzer Krankheit, seine Kräfte waren bis aufs Letzte aufgebraucht; er der Landsmann Calvins hat unter allen am

Meisten dazu gewirkt, dass die Gesellschaft Jesu in Deutschland heimisch, dass die Gegenreformation eingeleitet wurde. Es schien der schwerste Verlust; viele glaubten, Ferdinands Gunst werde jetzt aufhören, aber Canisius trat auch in sie ein wie in Jays Thätigkeit. Erst jetzt übernahm er die erste Rolle, und um sie durchzuführen besass er vor Jay wenigstens einen Vorzug, eine unerschütterliche Gesundheit. Sogleich begann die Wirksamkeit der Gesellschaft in Oesterreich weitere Kreise zu ziehen. An der Universität behandelte Canisius ebenso wie früher Jay mit Vorliebe die paulinischen Episteln; im Kolleg hatte er sich die unteren Klassen, die einstweilen die wichtigsten waren, vorbehalten; hauptsächlich aber wirkte er als Prediger. Der Wiener Rat liess ihn auffordern in Maria zur Stiegen zu predigen, im Stefan hatten er und seine Genossen ihre Beichtstühle aufgeschlagen, und wieder hören wir den Bericht: „Bei den Deutschen war es bisher ungewöhnt, die Beichte zu wiederholen; aber sie wagen es allmählich auf den Rat der Unseren diese neue Gewohnheit einzuführen.“ Auch hinaus auf die Dörfer zog Canisius, und bei näherem Zusehen schien sich ihm dort doch manches günstiger zu gestalten, als er es erwartet hatte. Die Bauern, namentlich die alten Leute seien wahrhaft gerührt gewesen, wieder einen rechten katholischen Priester zu sehen, berichtet er einmal. Er spornte die Flandrer und Franzosen im Kolleg an, besser deutsch zu lernen, um solche Hilfsseelsorge auf dem Lande zu pflegen, da dort nicht nur das Luthertum, sondern völliges Heidentum einzureissen drohe.

Damit begnügte er sich nicht; er griff auch zu sensationelleren Mitteln. In Wien brachte er einmal eine Aufsehen erregende Teufelsaustreibung zu Stande, oder er begleitete einen armen Sünder auf dem Karren und aufs Schaffot und predigte von hier herab nach der Hinrichtung. Dann wieder nahmen er und die Seinigen sich der aus Ungarn zurückgekehrten Soldaten in ihrem verwahrlosten Zustand an, regelmässig besuchte er die Gefängnisse, die Ausländer, Italiener und Spanier, sahen so wie so in ihnen ihre gegebenen Seelsorger. Der sanguinische Mann, der stets zuversichtlich auf den Sieg in nächster Zukunft hoffte, sah in den Anfängen seines Wiener Kollegs schon die grössten Erfolge. Es giebt eine Ueber-

schätzung, die nicht eigentlich falsch urteilt sondern nur vorgreift und die Zwischenzeit überfliegt; sie lässt sich mit einer nüchternen Beurteilung der Sachlage in der Gegenwart wohl verbinden. Eine solche besass Petrus Canisius. Er schildert schon i. J. 1553 seinem alten Lehrer Bardewik in Köln das Wiener Kolleg mit glänzenden Farben [76]), er möchte es dem Collegium Germanicum an die Seite setzen und es zu einem allgemeinen Priesterseminar nicht nur für Oesterreich, sondern für ganz Deutschland machen. Noch mehr: er übt seine Schüler nicht nur in deutschen und lateinischen, sondern ebenso in slavischen, ungarischen, spanischen, italienischen Predigten, und sogar im flandrischen und Utrechter Idiom, wie es der Vielsprachigkeit der habsburgischen Monarchie entspricht. Der Augenblick des siegreichen Vordringens scheint ihm jetzt gekommen, denn die Ketzer entzweien sich je länger je mehr unter einander.

In Oesterreich konnte er freilich diese Erfahrung nicht machen, die sich sonst in Deutschland einem jeden aufdrängte. Hier hielt die evangelische Partei fest zusammen und sie genoss einstweilen noch den mächtigen Schutz des Königs Maximilian. Für gewöhnlich übergehen die Jesuiten in ihren Berichten seinen Namen mit diplomatischem Stillschweigen; bisweilen aber bricht die Klage los, dass die protestantischen Prediger, von denen in Wien selbst die alte Kirche offen befehdet werde, sich des Schutzes Maximilians erfreuen. [77]) Dass schliesslich der einflussreichste dieser Männer, der Hofprediger des jungen Königs, Pfauser weichen musste, schreiben sie ihrem Einfluss, zumal dem unmittelbaren Eintreten Nadals bei einem vorübergehenden Aufenthalt in Wien zu. [78]) Um so mehr erfreuten sich die Jesuiten des Vertrauens der Gemahlin Maximilians, einer Tochter Philipps II. Sie hatte sich sofort bereit erklärt, die Exercitien durchzumachen, sie sandte ihnen regelmässig ihre gesammten Hoffräulein zu Predigt und Beichte, sie versprach ihnen gleich in den ersten Jahren ein Kolleg in Prag. So blieb sie während ihres ganzen Lebens die ergebenste Schülerin, der eifrigste Förderer der Gesellschaft — und in keinem Fürstenhause vermochten die Frauen mehr als in dem der Habsburger.

Wenn nun Canisius die Methode Jay's mit der einst dieser

über die Ratschläge Fabers hinausgegangen war, die Lutheraner mit ihren eignen Waffen zu bekämpfen, ausbildete, so war vor Allem eines notwendig: man musste die Glaubenslehren populär behandeln. Nie haben zwar die Jesuiten jene Lehren Fabers vergessen, dass eine Entzündung positiver katholischer Frömmigkeit vor Allem erforderlich sei, dass man die lutherische Rechtfertigungslehre gleichsam durch den praktischen Gegenbeweis der Werke widerlegen solle, aber sie hatten eingesehen, dass man damit nicht auskomme; und während Faber seine Beichtkinder verwarnte, sich um die Kontroversen auch nur zu bekümmern, so hat sein Schüler Canisius diese Kontroversfragen, die er nicht ins Volk zu tragen brauchte, mit denen sich dieses längst beschäftigte, gerade zum Mittelpunkt des ganzen katholischen Unterrichts gemacht. Es war schliesslich doch nur der Zwang der Not, dem man dabei nachgab; denn an und für sich widerstrebte die Gesellschaft Jesu einer Mitteilung der Glaubenslehren an das Volk grundsätzlich. Aus der Predigt hatte sie Ignatius von Anfang an verbannt, in Italien, in Spanien sah er, wo das Volk anfing Dogmen zu erörtern, auch den Anfang der Ketzerei. Nur in Deutschland wollte es ohne das nicht gehen. Der kleine Katechismus Luthers trug in schlichter Form die Kenntnis der vereinfachten Glaubenslehren der neuen Kirche in jedes Bauernhaus, während zugleich für alle, die tiefer in die Begründung der Dogmen eindringen wollten — und wie viele aus allen Ständen, von beiden Geschlechtern waren es jetzt, denen dies als die wichtigste Lebensaufgabe erschien! — im grossen Katechismus Luthers, in andern weitverbreiteten Werken dieser Art dieselbe fassliche Form der populären Dialektik wiederfanden.

Schon i. J. 1550 hatten Jay und Canisius über diese Frage Briefe gewechselt und Jay hatte es auf die Anfrage seines Freundes für höchst nötig erklärt, dass diejenigen Dogmen, welche den Lehren der Ketzer widerstritten, ebenso in den Schulen gelehrt würden, wie jene Gegner es mit grösstem Fleisse und Erfolge in den ihren thäten; aber er hatte auch das Unternehmen für höchst schwierig erklärt. Die drei oder vier gelehrtesten Mitglieder der Gesellschaft schienen ihm nötig, um mit der erforderlichen Vorsicht hierbei zu verfahren.[79]) Als Jay nach Wien übersiedelte, trat ihm nun derselbe Wunsch

von Seiten Ferdinands und seiner Räte entgegen; wie denn dieses Problem sich damals von selber darbot. Der König hatte bereits dem Senat der Universität den Auftrag erteilt, ein Kompendium der christlichen Lehre durch einen Professor Namens der theologischen Fakultät ausarbeiten zu lassen, weil die scholastischen Theologen diese Wissenschaft viel zu ausführlich vortrügen. Der Senat wandte sich an Jay, und unablässig drängten, wie die Briefe der Wiener Jesuiten aus den Jahren 1551 und 1552 zeigen, die Räte des Königs in diesen den Auftrag zu übernehmen. Ihre Absicht ging einstweilen auf ein universitätsmässiges Lehrbuch im Anschluss an Groppers und Sotos kürzlich erschienene, aber für Unterrichtszwecke doch zu schwerfällige Handbücher. Sie stellten ihre Forderungen sehr genau. Die Anordnung sollte dieselbe sein, wie sie von Petrus Lombardus gegeben worden, trotzdem aber wollten sie alle metaphysische Entwicklung ausgeschlossen wissen und nichts als Beweise der Dogmen aus Stellen der Schrift und den Kirchenvätern zulassen; denn auf einem andern Boden war mit den Lutheranern nicht zu streiten möglich; eine vollständige Behandlung der Kontroversen sollte den Inhalt bilden. Das Buch sollte im Namen der Universität gedruckt, dem Unterricht an ihr obligatorisch zu Grunde gelegt, an alle Pfarrer zur Information verteilt werden.[80])

Jay konnte den Auftrag nicht ablehnen, ihm gerecht zu werden hinderten ihn aber seine andern Arbeiten. Er wünschte Lainez zu bestimmen, ihn zu übernehmen; der aber hatte zu viel zu thun, auf dem Konzil an der Feststellung der Dogmen selber teilzunehmen. Polanco stellte in Ignatius Namen Jay anheim, Canisius oder Goudanus damit zu beschäftigen; und Canisus ging auch sofort nach seiner Uebersiedlung ans Werk. Hauptsächlich aus seinen Universitätsvorlesungen erwuchsen ihm die Materialen; er erprobte hier gleich in der Praxis die anwendbare Methode.[81]) Er gab es deshalb auf, nach Strassburg, wohin ihn Ignatius bereits bestimmt hatte, zu übersiedeln, so sehr er sich darauf gefreut hatte „dorthin in das Hauptnest der Ketzer einzudringen." Aber auch Jay und Goudanus halfen; es war eine gemeinsame Arbeit, wenn auch die Formgebung Canisius allein angehörte.

Unterdessen war König Ferdinand in seinen Absichten

über die Ratschläge Fabers hi[...] gegen die Ketzerei, zur
raner mit ihren eignen Wa[...]tholicismus schien ihm schon
war vor Allem eines [...]t mehr zu genügen. Er setzte
lehren populär beh[...] Ignatius auseinander, wie man
Lehren Fabers ver[...]ten Postillen und Katechismen der
lischer Frömmi[...]s bedürfe. Je billiger diese Schriften
lutherische Re[...] sich dem Gedächtnis einprägten, um so
Gegenbewe[...] Beifall. Deshalb brauche auch er für sein
gesehen, [...] jedermann käufliches Kompendium der Theo-
seine [...] er erst ein solches, so werde er auch für die
nur [...] Verbreitung sorgen. Er scheint damals die Hoffnung
tr[...] zu haben, dass die vielbeschäftigten Wiener Jesui-
[...] seinen Wunsch erfüllen würden, er fordert Ignatius auf,
dies in Rom zu thun, wo er über eine Fülle von gelehrten
Leuten gebiete. Ignatius machte kein Hehl daraus, dass er
es für wenig empfehlenswert halte, auch nur den Landpfarrern,
die wenig gelehrt zu sein pflegten, ein dogmatisches Buch in
die Hand zu geben, so bereitwillig er die Notwendigkeit für
die Universität anerkannte. Doch machte er sich allmählich
die Gesichtspunkte, die Jay und Canisius in Deutschland gewonnen hatten, zu eigen. Nur betonte er in seinen Denkschriften [83]) schärfer als jene den Unterschied zwischen einem Lehrbuch und einen Volkskatechismus. Eine vollkommene Theologie, setzt er einander, brauche ein philosophisches Fundament und bedürfe lange Zeit in der Schule. Sie sei nur für aufgeweckte Geister brauchbar, schwache Köpfe würden durch sie verwirrt. Den Bedürfnissen dieser entspreche vielmehr eine „summarische Theologie", in der die Grundlehren nur kurz, die augenblicklichen Kontroversen etwas eingehender mit guten Zeugnissen der Schrift, der Tradition, der Konzilien und Doktoren behandelt würden. Solche Theologie werde rasch begriffen, und so könne man in Eile viele Theologen machen, die an vielen Orten predigen und lehren, während man nur die besten tiefer studieren lasse. In den Schulen soll das gleiche Buch dem Unterricht in den höheren Klassen zu Grunde gelegt werden, nachdem man in den unteren die Hauptstücke hat auswendig lernen lassen. Diese Lehrstunden wünscht er am liebsten ganz öffentlich, mit freiem Zutritt für Jedermann, als Kurse populärer Dogmatik einzurichten. Um der

Ausbreitung dieser Lehre willen ist er sogar geneigt, trengen Ausbildung der Scholaren in den Kollegien zulassen, damit sie — wie es längst in Portugal schon frühzeitig auf dem platten Lande wirken Ueberhaupt verweist er die Seinen auf die populäre stellerei. Auf jedes ketzerische Büchlein sollen sie, ureibt er ihnen, sofort eine kurzgefasste, leicht verkäufliche Widerlegung setzen, immer mit Bescheidenheit aber auch immer lebhaft und schlagend. Nur gelehrte Leute sollen solche schreiben, aber sich der Fassungskraft der Menge dabei anpassen. „Braucht den Eifer, den die Ketzer im Vergiften der Völker anwenden, im Heilen“ diese seine alte Grundlehre ist auch jetzt wieder sein Schlusswort.

Ignatius versprach Ferdinand für seine Wünsche zu sorgen; er wollte Lainez jetzt wieder mit der Ausarbeitung eines scholastischen Lehrbuchs, Frusius mit der einer Unterweisung der Pfarrer beauftragen. Keines der beiden Werke ist schliesslich zu Stande gekommen; sie waren bald überflüssig, denn mittlerweile war Canisius Katechismus fertig geworden, und er leistete gerade das, was Ignatius, wie das, was Ferdinand wünschte. Man muss es in den Briefen der Wiener Jesuiten aus den Jahren 1555 und 56 lesen, welchen Erfolg das Buch hatte.[84]) Nachdem Ignatius es revidiert, Ferdinand Kenntnis davon genommen, ordnete der König sofort Uebersetzung und Druck in 3 oder 4 verschiedenen Sprachen an, damit die Verbreitung in den einzelnen Ländern der Krone erleichtert werde. Mit der deutschen Uebersetzung war Canisius Anfangs nicht ganz zufrieden; aber seine Genossen rühmten, wie gerade diese die beste Basis im Schulunterricht gebe; sie erläuterten den Katechismus auch regelmässig nach der Predigt. Die Jesuiten legten in ihrem Wiener Kolleg eine eigene Presse an; i. J. 1561 gingen von ihr 1500 Exemplare des kleinen Katechismus aus. Bereits i. J. 1557 hatte auch Philipp II. für die Niederlande ein Edikt ergehen lassen, welches jeden andern Katechismus verbot, zugleich aber offiziele Uebersetzungen jenes einen zugelassenen ins Französische und Flämische anordnete.[85]) Canisius hat sein Werk, um es den verschiedenen Ansprüchen anzupassen, einige Male umgearbeitet; die grossen Ausgaben wurden schliesslich ein

eigentliches Lehrgebäude der katholischen Theologie. Das Gemälde des ersten Jahrhunderts der Gesellschaft kann mit Stolz die Auflagen, die Uebersetzungen, die Nachahmungen aufzählen, die Canisius Katechismus in der Zwischenzeit erlangt hatte; das Bedürfnis, Kunde zu erhalten von dem, was man eigentlich glaube, war auch innerhalb des Katholicismus allgemein geworden; es war die Sache dieser kundigen Beichtväter und Seelsorger[86]) dafür zu sorgen, dass dieses Bedürfnis nicht Wege einschlage, die abseits der Kirche führten, und die Erfahrung zeigte bald, dass dabei die Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten lange nicht so schlimm waren, als man sie sich Anfangs vorgestellt hatte.

In Wien selber war in diesen Jahren schon manches anders geworden. Ferdinand glaubte allmählich schärfere Saiten aufziehen zu können. I. J. 1556 erfolgte zuerst auf seinen Befehl eine allgemeine Konfiskation ketzerischer Bücher. „Es sei ihm schwer geworden, dies durchzusetzen, aber er danke Gott, dass es nun geschehen", schrieb Canisius in seinem Bericht an Ignatius, dem letzten, den dieser von ihm empfing. Wenn noch vor 4 Jahren Jay die grössten Bedenken getragen hatte, in die Kommission einzutreten, die mit der Reinigung der Universität beauftragt war, so war diese Revision jetzt völlig vollzogen, und wie wir sahen, nahm sie sich Canisius zum Muster für eine gleiche Behandlung der Universität Ingolstadt. Einer der angesehensten Professoren ward 1556 ins Gefängnis gesetzt, zugleich mit ihm 4 lutherische Prediger; König Maximilian, der innerlich schwankend war und äusserlich Rücksichten nehmen musste, befliss sich damals den Jesuiten seine Gunst zu zeigen, wie der Jahresbericht von 1558 es wortreich rühmt. Das alles ging zwar nicht tief, aber es war doch ein Zeichen, dass der Strom, der so lange im Bett der Reformation gelaufen war, seinen Lauf auch wieder verändern könne.

Wie viel Mühe gab sich damals Ferdinand, Canisius zum Bischof seiner Hauptstadt zu machen! War das Bistum Wien in der Rangordnung der Hierarchie auch keines der obersten, so war es doch politisch eines der wichtigsten. Wir sahen bereits, wie trotzdem auch hier Ignatius an seinen Grundsätzen festhielt. Canisius urteilte nicht anders als früher schon Jay in gleichem Falle. Polanco schickt ihm einen Glückwunsch, dass

trotz vielfacher Bemühungen des königlichen Gesandten, selbst beim Papste, die Ablehnung durchgesetzt sei. Er macht Anspruch auf die 7 Messen, die ihm Canisius für diese freudige Nachricht versprochen habe [87]). Während eines Jahres hatte Ignatius die Verwaltung erlaubt und später noch eine Verlängerung auf ein weiteres halbes Jahr zugegeben; Canisius mochte während dieser Zeit wohl sehen, wie einst beim Rektorat in Ingolstadt, dass einstweilen mit solchen Würden nicht viel zu machen sei. Immerhin wird das Jahr seiner Verwaltung durch jene ersten entschiedeneren Schritte bezeichnet.

Wie wenig war das alles in den Augen des Ordensgenerals! Ignatius stand in recht lebhafter Correspondenz mit Ferdinand, er erhielt die besonderen geistlichen Aufträge desselben an die Päpste, die Vermittlung persönlicher Gewissensfälle übertragen, aber in der grossen Kirchenpolitik Ferdinands spürte man kaum eine Veränderung, und schon bereitete sich jene scharf oppositionelle, wenn auch gut katholische Stellung des Kaisers vor, die dann für den Verlauf der letzten Concilsepoche so wichtig werden sollte. Von dem Scharfblick Loyolas giebt uns kaum irgend etwas einen höheren Begriff, als dass er in dieser Lage eine Denkschrift ausarbeitete, die für die österreichische Gegenreformation, ja die deutsche überhaupt, den Weg vorzeichnete, den seine Gesellschaft gehen sollte. Sie ist ihn in der That Schritt für Schritt gegangen, sie hat die Fürsten auf ihm mit gezogen und Ignatius hat sich nur darin geirrt, dass er den Augenblick der plötzlichen Reaktion schon jetzt für gekommen hielt. Es sind die wichtigsten Briefe, die er und Polanco je geschrieben. [88])

Canisius hatte Ignatius im Juli 1554 gebeten, ihm alle Mittel anzugeben, um die österreichischen Provinzen wieder zum Glauben zu bringen. Dieser that es in der Voraussetzung, dass der Fürst nicht nur geneigt sei, Ratschläge anzuhören, sondern auch sie auszuführen; andernfalls würde er die Anfrage mehr des Lachens als ernster Mühe für wert achten. Canisius soll nach seiner Kenntnis der Verhältnisse Ferdinand die Vorschläge übermitteln; am besten, meint er, wäre es, man könnte sie sofort in ihrer Gesammtheit durchführen; aber im Hinblick auf die Veranlagung von Land und Leuten in Deutschland möge er immerhin einiges auslassen. Eine dunkle Ahnung,

dass der deutsche Volkscharakter für solche schroffe Massregeln, wie er sie des Weiteren vorbringt, unzugänglich sei, tritt noch einige Male in der Denkschrift hervor; im Ganzen aber liegt ihm nichts daran schnöde über solche Rücksichten hinwegzuschreiten. Die Vorschläge laufen alle darauf hinaus, jeden Widerstand brutal zu Boden zu treten.

Zur Heilung einer Krankheit müsse man, so meint er, zuerst ihre Ursachen beseitigen, dann dem Körper neue Kräfte zuführen; so müsse man auch zuerst die Ketzerei ausrotten, alsdann erst lassen sich auch die Mittel erörtern, um die echte Religion zu stärken. Die Voraussetzung für alles weitere sei, dass Ferdinand sich endlich entschliesse, sich nicht nur als Katholik sondern als Feind aller Ketzerei zu bekennen, nicht nur geheim sondern offen ihr den Krieg zu erklären. Daraus würde zunächst die Entfernung aller lutherischen Räte folgen. Was auch ihre Ratschläge seien, immer würden sie dabei die Ketzerei mit im Auge haben. Ueberhaupt dürfte kein der Ketzerei verdächtiger Beamter mehr angestellt werden. An der Universität müssten alle jene Professoren, die sich einer Abweichung auch nur verdächtig gemacht haben, ebenso auch alle Leiter privater Unterrichtsanstalten in gleichem Falle sofort abgesetzt werden; denn schon der Verdächtige inficire die Gemüter der Jugend; selbst die gewöhnlichen Schulmeister sollen nicht in Zweifel darüber gelassen werden, dass sie nur zu wählen haben zwischen der Verbannung aus allen österreichischen Staaten und offenem Bekenntnis des Katholicismus. Ignatius giebt dabei dem König an die Hand: es werde sehr nützlich sein, wenn an einigen ketzerischen Beamten ein Exempel statuirt werde. Würden erst einige mit dem Tode oder mit Gütereinziehung und Exil bestraft, so würde man auch den Ernst schon spüren.

Diese Behandlung der Professoren und Lehrer wird durch die strengste Censur ergänzt. Zunächst müssen alle ketzerischen Bücher bei den Buchhändlern und den Privaten plötzlich mit Beschlag belegt werden — er denkt sich offenbar eine allgemeine überraschende Haussuchung — dann jede Einfuhr solcher mit schwerer Strafe belegt werden; der Ketzerei zum Trotz müssten alle Bücher von Ketzern ausgeschlossen werden, und wenn sie auch nur über Grammatik handeln, denn Ketzer

sollen nicht einmal vor der Jugend genannt werden, geschweige denn irgend eine Autorität, welcher Art sie auch sei, bei ihr finden.

Die zweite Gruppe von Vorschlägen bezieht sich auf die Reinigung der Pfarrgeistlichkeit. Jeder auch nur einigermassen verdächtige Pfarrer muss sofort abgesetzt, jeder eigentlich ketzerische Prediger mit schwerer Strafe belegt werden. „Es ist besser, dass die Heerde ohne Hirten sei, als dass sie statt eines Hirten den Wolf habe.“ Aber auch die unwissenden Priester sollen gestraft, ihre Pfründen eingezogen werden; denn er weiss seit Faber: „Ihr übles Leben und ihre Unwissenheit hat die Pest der Ketzereien in Deutschland eingeführt.“

Wie konnte man aber bei solchen Massregeln bei den Lehrern des Volkes stehen bleiben und sie nicht auf dieses selber ausdehnen! Ignatius verlangt, dass Ferdinand sofort ein allgemeines Religionsedikt erlasse mit voller Amnestie für alle, die binnen Monatsfrist zur alten Kirche zurückkehren. Wer nach dieser Zeit in der Ketzerei ertappt werde, solle ehrlos und untüchtig zu jedem Amte sein, und wenn es gut schiene, könnten solche auch mit Verbannung und Gefängnis, vielleicht auch einige mit dem Tode bestraft werden. Man sieht sofort: das projektirte Edikt soll nach dem Muster jener abgefasst werden, durch die jeweils den spanischen Neuchristen eine Frist zur freiwilligen Versöhnung mit der Kirche gestellt wurde. Es ist ein wesentliches Stück der spanischen Inquisition, diese selber in ihrem ganzen Umfang einzuführen muss sich Ignatius mit einem „einstweilen unzuträglich“ bescheiden: „Ich spreche über die Verhängung der Todesstrafe gegen Ketzer und über die Einführung der Inquisition nicht, weil sie über die Fassungskraft Deutschlands, wie es nun bewandt ist, zu gehen scheint.“ [89]) Aber schon wer die Ketzer als „Evangelische“ bezeichnet, soll einer Geldbusse verfallen, denn es ist eine besondere List des Teufels sein Gift mit einem schönen Namen zu verhüllen.

Auf diesem nivellirten Boden soll sich der Neubau des deutschen Katholicismus, wie ihn Ignatius sich denkt, erheben. Er macht weiter kein Hehl daraus, dass er in diesem Plan seiner Gesellschaft die Hauptrolle zudenkt. Er entwickelt wieder einmal sein Ideal vom Wanderbetrieb der Seelsorge, von regel-

mässig wiederkehrenden Missionen. Der gesammte Lehrerstand vom Professor bis zum Privatlehrer soll auf die katholische Konfession für Lebenszeit vereidigt werden, fällt einer dann doch ab, so hat man, so meint Ignatius, damit das Recht gewonnen, gegen ihn wegen Meineids vorzugehen. Für die Büchercensur soll eine ständige Kommission errichtet werden. Namentlich aber soll ein ganzes System von verschiedenen Lehranstalten zur Ausbildung der Geistlichkeit eingerichtet werden. An der Spitze sollen seine eigenen Jesuitenkollegien stehen, daran schliesst sich das Collegium Germanicum, wenn Ferdinand es nicht vorziehe, eine ähnliche Anstalt für die gesamten österreichischen slavischen und ungarischen Staaten zu gründen. Hierzu treten die Seminare an den Universitäten, in ihnen sollen obligatorisch nicht nur die Priester sondern auch alle Schulmeister ihre Ausbildung empfangen. Als vierte Art empfiehlt er eine Ritterakademie — ein Lieblingsgedanke Ferdinands —, in der vornehme und reiche Jünglinge erzogen werden, um später Ehrenstellen in Staat und Kirche in Empfang zu nehmen. Für alle diese Anstalten sind aber namentlich völlig zuverlässige und geschickte Rektoren, also — das ist sein Hintergedanke — Jesuiten nötig.

Ignatius weiss wohl, dass eine Organisation dieser Art Geld, viel Geld kosten wird, zumal ihm nach dem Grundsatz der Gesellschaft die Unentgeltlichkeit ihrer Leistungen feststeht. Dieses zur Stelle zu schaffen ist er in Oesterreich ebenso unbedenklich wie in Sizilien. Er verweist den König auf Klostereinziehungen, auf Beschränkung der Einkünfte der untauglichen Geistlichkeit, auf Pensionen, die man den grossen Pfründen auferlegen könne.

Das war leicht ausgesprochen, aber schwer durchgeführt. Ignatius empfahl andrerseits Canisius grösste Vorsicht, wo es sich um Zuwendung fremder Klostergüter und Gebäude an die Gesellschaft handele; aber es war ersichtlich, dass auf andere Weise der neue Orden nicht zu Hab und Gut gelangen konnte. Bereits i. J. 1554 richtete Ferdinand wiederholt Gesuche nach Rom, ihm die Umwandlung des Dominikanerstiftes in Prag in ein Jesuitenkolleg zu gestatten, andernfalls drohe die Gefahr, dass es den Hussiten anheimfalle. Die erste Absicht war gewesen, den Jesuiten eine der grossen Abteien an der Grenze

Böhmens — wahrscheinlich Braunau — einzuräumen, von wo man auch die Bearbeitung Schlesiens und Kursachsens in Angriff nehmen konnte, aber Canisius zog dem allgemeinen Grundsatz des Ordens gemäss eine grössere Stadt vor; von Prag seien alle Ketzereien ausgegangen, hier müsse man sie auch aufsuchen, war seine Meinung.[90])

Auch Ignatius wollte das neue Prager Kolleg vor Allem als eine Missionsanstalt betrachtet wissen; bei jeder Messe, jedem Gebete, was auch sonst die Intention desselben sei, sollte der in Böhmen stationirte Jesuit immer der Ketzerbekehrung gedenken. Vertrauliche Unterhaltung soll man nur mit solchen Leuten pflegen, die Aussicht auf Bekehrung geben; wie in Ingolstadt wird auch hier die Unterhaltung mit denen, die auf diese Bekehrungsliste gesetzt sind, vom Superior verteilt werden. Ignatius empfiehlt hier für den Anfang noch etwas mehr Vorsicht als gewöhnlich. Der Rektor soll sich einer gewissen vornehmen Zurückhaltung befleissigen, namentlich nicht selber disputiren. Auch in der Predigt soll man nicht mit der Widerlegung der Sekten, sondern mit der Bekräftigung der katholischen Dogmen beginnen. Sobald man aber sehe, dass die Sekten wenig Gönner und geringes Ansehen besitzen, möge man auch gegen sie predigen. Diese Vorsicht empfiehlt er auch bei allen Glaubensdisputationen in der Schule; den Ketzern gegenüber sei es eben zuerst nötig den Grund ihrer Lehre zu kennen und ihnen mit „Behendigkeit und Liebenswürdigkeit" entgegenzukommen. — Fast in denselben Tagen hat er den Plan der Gegenreformation für Oesterreich entworfen. Je nachdem die Dinge lagen, empfahl er dies, empfahl er jenes.

Hier aber hatte er die Schwierigkeiten sogar überschätzt. Canisius sah dies sofort, als er i. J. 1555, nachdem er seine Wiener Bistumsverwaltung niedergelegt hatte, selber nach Prag übersiedelte, um das reichlich dotirte, in geräumigen Gebäuden untergebrachte Kollegium in Gang zu bringen. Zu seinem Erstaunen fand er hier für die Gesellschaft einen viel besseren Boden als in Oesterreich. Der hohe Adel, der sich nun schon seit anderthalb Jahrhunderten des Hussitentums erwehrt hatte, war in seiner Mehrzahl gut katholisch, und das Volk — so schrieb er etwas sanguinisch wie gewöhnlich nach

Rom — nehme zwar das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, habe aber die andern Gebräuche der katholischen Kirche beibehalten. Er zweifelte nicht: durch gute katholische Prediger, wenn sie nur ordentlich czechisch redeten, werde man das Volk zum alten Glauben zurückführen können. In der That hatte ja der Hussitismus im Volke darin seine kräftigste Wurzel, dass die katholische Kirche Böhmens von Alters her deutsch war. Scharfsichtig erblickte Canisius für sich darin den grössten Vorteil, dass die nationale Ketzerei der Böhmen, das Hussitentum zurückgetreten war gegen eine fremdländische, das Luthertum, dass die eigenen Landsleute ihr altes geistiges Haupt nicht mehr besonders achteten.

Es ist dann später ein Meisterstück der Jesuiten gewesen, dem Volke seinen nationalen Glaubenshelden Hus ganz zu entziehen und einen neuen fabelhaften, den heiligen Nepomuk, unterzuschieben; so keck haben sie in keinem zweiten Falle Geschichte zu erfinden gewagt wie hier.

Geradezu übermütig klingt der erste Jahresbericht aus Prag (1556)[91]. Von Anfechtungen, heisst es hier, sei überhaupt nichts zu erzählen; denn sie lebten mitten in Gefahren im tiefsten Frieden. Sie haben keine Feinde ausser einigen Lutheranern, die gedroht hätten, nach böhmischer Weise sie von der Brücke in die Moldau zu werfen. So feindselig sind die Hussiten, Utraquisten und mährischen Brüder, — von ihnen stets als Pikarden bezeichnet, — zunächst nicht. Freilich hat die hussitische Gemeinde ihren Angehörigen den Besuch der Jesuitenschule verboten, aber die Eltern senden doch ihre Kinder „denn auch die Schismatiker wollen ihre Kinder lieber zugleich umsonst, besser, ehrbarer bei uns unterrichtet sehen als anderswo."

Die Schule besonders machte in Prag Aufsehen. Der Erzbischof hatte ihre Eröffnung, ihren Lehrplan in einem Hirtenbriefe angezeigt und zum Besuche aufgefordert.[92] Die theologische Klasse hatten sie ganz gegen Ignatius Instruktion, die durch die thatsächlichen Verhältnis sofort überholt schien, zu einem grossen Disputirklubb gestaltet. Feste Zuhörer seien wohl wenig, aber immer sei der Saal voll. Da kamen Franziskaner, Dominikaner, Weltpriester von der einen Seite, Utraquisten und pikardische Prediger von der andern, und sie wurden so

wankend gemacht, dass sich ihre Gemeinden bereits über diese Unsicherheit beschwerten. Ganz kindisch benehme sich der Dekan der hussitischen Universität, der selbst mit Scholaren der Gesellschaft, die in der Grammatikklasse sitzen, disputire. Auf den humanistischen Klassen lag doch der Nachdruck, zumal, wie es in einem Berichte heisst, hier ausser der humanistischen Literatur nichts angenehm sei; aber sie freuen sich, wie ihre Schüler, die sie durch liebenswürdig väterliche Behandlung zu gewinnen wissen, auch sofort und überall für die Wahrheit alles dessen, was ihre Lehrer sagen, eintreten.

Die unterste Klasse war einem czechisch redenden Genossen übertragen; er hatte alsbald 152 Schüler. Einstweilen war er der einzige, der jener Sprache kundig war, aber schleunigst lernten sie mehrere; einstweilen verschmähte man nicht die Hilfe eines hussitischen Magisters, der das Direktorium Polankos übersetzte und auch weiter seine Dienste anbot.

Ihre geheime Wirksamkeit griff bisweilen noch tiefer als jene öffentliche. Während sie freundschaftlichen Verkehr mit pikardischen Predigern pflegten, rühmten sie sich doch in ihrem Jahresbericht, dass sie es verhindert hätten, dass der seit langen Jahren gefangene Bischof jener Ketzer freigelassen wurde, ehe er eine ganz unzweifelhafte katholische Konfession abgegeben habe; so beeinflussten sie auch sowohl den Statthalter, Erzherzog Ferdinand, wie den Erzbischof bei allen Massregeln zu Gunsten das Katholicismus. Bald nahm ihre Propaganda jenen Zug an, den sie von da ab in Deutschland beibehalten hat, und der mehr vielleicht als alles andere die wechselseitige Erbitterung geschürt hat: sie drang in die häuslichen Verhältnisse der Familien ein. Schon i. J. 1561 begegnen uns Berichte von erbaulichen Bekehrungen, wie achtjährige Kinder auf Veranlassung der Jesuiten ihre Mütter zum rechten Glauben bringen, indem sie sich sie anzusehen weigern, wenn sie nicht katholisch würden. Man kann es an diesen Prager Berichten, weil hier der Wettbewerb der Konfessionen in einer ganz gemischten Bevölkerung am Lebhaftesten entbrannte, am Deutlichsten verfolgen, wie sich von Jahr zu Jahr die Gegensätze verschärften. Hier wie anderwärts bezeugen unzählige Einzelfälle die Richtigkeit der zusammenfassenden Schilderung, die das „Gemälde des ersten Jahrhunderts“ von der Einwirkung der Jesuiten-

schule auf die protestantischen Knaben erzählt: „Der eine rühmt sich von seinen Eltern geprügelt worden zu sein, weil er am Fasttag nicht Fleisch hat essen wollen, ein andrer, dass er ein grosses ketzerisches Buch, aus dem der Vater zu lesen pflegte, ins Feuer geworfen habe. Er sei deswegen zwar von Hause weggejagt worden, freue sich aber darüber, denn er wolle lieber betteln gehen als sich von ketzerischen Eltern erhalten lassen. — „Solche Früchte bringen die Knaben von unsrer Erziehung mit, die nicht nur für sie, sondern auch oft für andere heilsam sind. Manche haben wenigstens die Dienstboten bekehrt, und einige haben ihren Eltern, von denen sie dieses irdische Leben empfangen, das bessere, unsterbliche zurückgegeben." — So weit kann die Verblendung des Fanatismus gehen, dass solche offenkundige Vergiftung der jugendlichen Gemüter als Ruhmesanspruch galt!

Darin aber irrten die Jesuiten, dass sie glaubten, mit dieser rührigen Kleinarbeit den Protestantismus in Böhmen, in Oesterreich überhaupt verdrängen oder auch nur unterhöhlen zu können. Auch Canisius unterschätzte doch gewaltig die geistige Spannkraft, die jenem innewohnte, er überschätzte auch die Neigung zur Umkehr bei den Fürsten. Mehr hat er eben doch nicht erlangt, als dass Ferdinand der Thätigkeit der Gesellschaft Raum schaffte, Maximilian sie gewähren liess. Als dieser nach seines Vaters Tode zuerst in Prag einzog, war im Volk die Meinung verbreitet, er werde die Jesuiten an der Ehrenpforte, die sie vor ihrem Kollegium errichtet hatten, wie Ahasverus den Haman aufhängen lassen. Statt dessen sprach er sie huldvoll an, ohne sich weiter viel um sie zu bekümmern. So schmiedete während dieses ganzen Zeitraums die Gesellschaft Jesu in Oesterreich nur die Waffen, damit sie bereit seien wenn Fürsten, die in ihren Anschauungen gross geworden, ihrer bedürften.

Ganz anderer Art war die Ausbreitung der Gesellschaft Jesu in Niederdeutschland. In Oesterreich und Baiern wird sie berufen durch die Gunst der Fürsten, die sie sich in ihrer Ratlosigkeit als ein neues, vielempfohlenes Heilmittel verschreiben, sie wird repräsentirt durch bedeutende Männer, sie

lässt sich sofort in grosse Unternehmungen ein, sie will Aufsehen erregen; und die Geister scheiden sich in diesen Ländern binnen Kurzem an dem Für und Wider, an der Stellung zu diesem betriebsamen, herrschbegierigen Orden. Am Niederrhein und in den Niederlanden hingegen bleibt die Gesellschaft noch auf Jahre hinaus die unbedeutende Studentenverbindung, die sie ursprünglich war, erst unbeachtet, dann eine Zeitlang sogar beargwohnt von den Obrigkeiten; ihre Thätigkeit mag im Vergleich zu dem, was die Jesuiten anderwärts leisteten, kindisch erscheinen. Eine Rolle kann sie erst anfangen zu spielen, als sie sich endlich auch hier nach den Ordens-Konstitutionen neu gestaltet hat; auch dann bleibt diese Thätigkeit vor der Hand noch bescheiden. Aber eines haben diese Kölner und Löwener Vereinigungen vor denen Oberdeutschlands voraus: aus ihnen gehen beständig neue Kräfte hervor; und wenn auch diese Männer erst in Rom von Ignatius zu eigentlichen Jesuiten müssen gestempelt werden, so sind sie es doch, die auch in Oesterreich und Baiern dem Orden die Bahn brechen. Niederdeutschland ist zu Ignatius Zeiten die Pflanzschule, Oberdeutschland das eigentliche Wirkungsfeld des Ordens in unsrer Nation.

Die Niederlassungen, die Peter Faber in Köln und Löwen gestiftet hatte, waren bald zu einer Abnormität im Orden geworden, weder Professhäuser, noch Kollegien, noch Probationshäuser. Ignatius hatte zu thun, um sie wenigstens einigermassen mit den Regeln, die er für die gesammte Gesellschaft aufstellte, in Uebereinstimmung zu bringen. Musste er doch 1545 in Köln, 1548 in Löwen die Aufnahme von Frauen in die Gesellschaft untersagen und den Löwener Studenten noch besonders bemerken, dass es sich nicht zieme, mit solchen in einer Behausung zusammenzuwohnen.[93]) So forderte er auch von den Kölner Genossen wirkliche Gelübde bindender Art und nicht nur, wie sie zu thun pflegten, ein vorläufiges Versprechen für die Zukunft.[94]) Seitdem lebten in Köln die Mitglieder überhaupt notgedrungen zerstreut; Kessel ihr Oberhaupt, dachte noch 1550 daran sie in den einzelnen Bursen als Lehrer unterzubringen, sobald sie ausstudirt hätten, und Ignatius gab es halb und halb zu.[95]) Auch als sie wieder zusammengezogen waren, konnte man hier wenig von der straffen Studienordnung

und der militärischen Gehorsamsdisciplin spüren, die Ignatius im römischen Hause eingeführt hatte; alles trug hier einen behaglichen Anstrich von Selbstgefälligkeit.

Wir sahen, wie man an diesen Universitäten eben den Vorteil der Gesellschaft darin sah, dass sie durch enges Zusammenleben mit der übrigen Studentenschaft auf diese einen guten Einfluss ausübe. Der Kanzler von Löwen, Ruard Tapper, hielt ihr wohl einmal 1551 eine Lobrede, in der er die Jesuiten den andern Studierenden zum Muster aufstellte. Sieht man genauer zu, so weiss er von ihnen nicht viel mehr zu rühmen als die vollkommene Armut, die sie ja aber erst für die Zukunft nach Beendigung der Studien versprechen, und die gute Absicht, Unterricht in der Religion für die Kleinen zu erteilen —; er wusste eben nicht mehr von dem Wesen des Ordens und konnte in Löwen auch kaum mehr davon erfahren.

Oder doch — der Schüler Peter Fabers Vischhaven, übte eine grosse Virtuosität im Exorcisiren, die auch so gut anschlug, dass die Besessenheit sich in Löwen epidemisch vermehrte, und deshalb, wie selbst Peter Canisius, der diese Kunst auch bisweilen übte, gläubig an Faber schrieb, die Hilfe des Teufelsaustreibers immer notwendiger wurde. In Köln wäre freilich auch sonst Arbeit genug gewesen. Voll Verwunderung schreibt Polanco an Kessel i. J. 1555: wie es nur möglich sei, dass an einer solchen Universität kein Professor der Theologie mehr öffentlich lehre, dass die Predigt daniederliege, und dass ein eifriger Prediger vom Volke sogar mit Steinen von der Kanzel gejagt worden sei. Trotzdem blieb die Wirksamkeit der Jesuiten in der Stadt ganz untergeordnet und Ignatius musste warnen, dass sich die Kölner Genossen nicht blos an einer nutzlosen, zersplitterten Thätigkeit auf den Dörfern schadlos hielten. Es galt hier schon als ein Erfolg, dass ein Pfarrer Kessel wenigstens einen Beichtstuhl einräumte.

Dem entsprechend war auch die innere Organisation der Kölner und Löwener Kongregation rudimentär geblieben. Wir haben früher schon die ernstmahnenden Schreiben Loyolas, die heftigeren des Canisius kennen gelernt, durch die sie erinnert werden, sich die Lehre vom Gehorsam anzueignen. War nun aber Ignatius auch äusserst verstimmt, wenn die Löwener

glaubten, keiner Konstitutionen zu bedürfen, und es für überflüssig erklärten, dass ihnen jemand aus Rom geschickt werde, so gab er schliesslich doch zu, dass sie sich ihre Oberen selber setzten. Einstweilen weigerte er sich freilich auch, wenngleich in den freundlichsten Worten, ihnen die vollen Berechtigungen des Ordens zuzuteilen und machte Schwierigkeiten die einzelnen Mitglieder auch nur zur Priesterweihe zuzulassen. Um so mehr suchte er mit Verschiebungen und Versetzungen zu wirken, hatte er erst einmal diese schwerfälligen Niederländer aus ihrer Heimat herausbekommen, so verstand er sie rasch in Rom zu brauchbaren Leuten auszubilden. Leicht aber war das nicht; denn auch in diesen gutkatholischen Kreisen hegte man eine fast unüberwindliche Scheu vor Rom. Canisius schrieb wohl (1548) an Tapper: Ignatius, der jedes Mitglied der Gesellschaft zur grösstmöglichen Vollkommenheit bringen wolle, müsse dazu ihre Talente, Charaktere und Verhältnisse kennen lernen, er habe eingesehen, dass dies durch Briefe wenig gehe, und lasse sie daher vor der endgiltigen Aufnahme am Liebsten nach Rom kommen, um sie dort unmittelbar zu beobachten und zu prüfen. Vielleicht gewann er Tapper für diese Ansicht; die Universität aber empfand es sehr übel, wenn die Mitglieder, die man ihr entzog, nicht nach Löwen zurückkehrten; und zu gleicher Zeit klagte auch der Kölner Superior Kessel: der Fang von Jünglingen aus vornehmen Geschlechtern, die er dann ins Ausland schicke, werde ihm besonders verdacht.[96])

Bedenklicher war es noch, dass die Mitglieder selber oft nur ungern auf Geheiss der Oberen ihre Heimat verliessen und damit anzeigten, dass sie selbst den einfachsten Grundsatz der Gesellschaft noch nicht gefasst hatten. Die Löwener kamen endlich auf wiederholte Mahnung nach Köln, und Canisius sprach Kessel seine Glückwünsche aus, verhehlte aber nicht, dass er schon beinahe daran verzweifelt habe. In Köln selber war aber die Stimmung so, dass zu Loyolas grösstem Erstaunen Kölner Scholaren, nach Rom berufen, den weiten Weg scheuten und lieber zu den Franziskanern übertraten. Ignatius nahm hier so viel Rücksichten wie sons[illegible] Er erlaubte, dass solche ängstliche Gemüter [illegible]
gesandt würden, er machte mit Kölnern [illegible]

Kolleg nicht wohl fühlten und nach Hause begehrten, unglaubliche Umstände, um sie nur vom Austritt zurückzuhalten.[97]) Auf die Dauer aber ging das nicht; und so kam es denn schliesslich jedermann erwünscht, als i. J. 1552 der Bruch mit den unbotmässigen Mitgliedern erfolgte. Wir sahen, wie seitdem Ignatius Kessels Verhalten als Muster aufstellte, ihn selbst ernannte er jetzt zum Professen, obwohl er — eine völlige Unregelmässigkeit — Köln nie verlassen hatte. War auch die Mitgliederzahl von 17 auf 3 zurückgegangen, war der Verlust auch um so schmerzlicher, als im Zusammenhang mit dem Siege Moritz's von Sachsen gerade jetzt in Köln die protestantische Bewegung sich wieder zu kräftigen begann, so überwog doch der Vorteil, fortan nur zuverlässige Leute zu besitzen.

Schon öfters hatte Ignatius angefragt, ob es nicht möglich sein werde, endlich in Köln ein eigentliches Kolleg zu errichten. Es schien dies bei der Gleichgiltigkeit des Volkes, bei dem Misstrauen der Pfarrgeistlichkeit, bei den beständigen kleinen und grossen Differenzen zwischen Stadt und Erzbischof unmöglich. Auf eine Anfrage i. J. 1552 gab der Rat einen kühl abweisenden Bescheid, der Erzbischof beauftragte wenigstens Gropper und einen Pfarrer mit der Prüfung der päpstlichen Privilegien, die in Köln allgemein als Fälschungen galten; aber jener Pfarrer liess sich nicht einmal bewegen sie anzusehen. Ebenso war Viglius, der welterfahrene Kanzler Karls V. in jenen Jahren noch in Zweifel, ob denn diese Gesellschaft überhaupt vom Papste bestätigt sei — so wenig hatte man sich hier um sie bekümmert. Unter solchen Umständen hatte Gropper Kessel bereits geraten, für das Kolleg einen stilleren Platz in der Nachbarschaft auszuwählen, aber davon wollte Ignatius mit Recht nichts wissen.

Man hat sich schliesslich, um der Kölner Gleichgiltigkeit, über die sich schon Faber so entrüstet ausgesprochen hatte, und die der Gesellschaft lästiger war als anderwärts offene Feindseligkeit, Herr zu werden, eines Mittels bedienen müssen, das man überall sonst verschmähte: man hat sich damit begnügt, an einer fremden Anstalt für einige Jesuiten Platz zu gewinnen und hat sogar geduldet, dass sie gegen den Rat ein festes Vertragsverhältnis eingingen. I. J. 1552 war der Gesellschaft

Johann von Rheidt, im Orden Rhätius genannt, beigetreten, der Sohn eines der grössten Kölner Geschlechter. Solche Abkunft hat im patricischen Köln immer viel gegolten. Rhätius hatte bald darauf mit der Erlaubnis des Generals eine Lehrerstelle an dem Kollegium der drei Könige, das die Stadt an der Universität gestiftet und unter ihrer Verwaltung behalten hatte, angenommen. Dieses Kollegium war besonders für den humanistischen Unterricht bestimmt; es entsprach einem Gymnasium. Ein tüchtiger Humanist, Jakob Leicht, der sich der evangelischen Lehre zuneigte ohne sie offen zu bekennen, stand an der Spitze. Rhätius stellte sich, wie Polanco hervorhebt, Anfangs recht freundschaftlich mit ihm und genoss sein volles Vertrauen [98]); aber schon am Ende des Jahres begann Kessel zu intriguiren, damit Rhätius die Verwaltung allein übernehme. Ignatius gewöhnte sich an diesen Gedanken. In der Antwort auf den Jahresbericht von 1555 beklagt er wiederum, dass kein Professor der Theologie in einer so grossen Stadt mehr öffentlich doziere, und dass es in ihr nur noch wenige Prediger gebe; er wünscht, dass einst die Gesellschaft beiden Bedürfnissen gerecht werde, und hofft es, da bald genügend viel Deutsche im Kollegium Romanum erzogen sein würden, inzwischen, meint er, möchte in Köln vielleicht ein Kollegium errichtet oder eines der bestehenden der Gesellschaft überwiesen werden. [99])

Dieser letzte Fall trat ein. Leicht hatte sich inzwischen, da er sich, obwohl Kleriker, verheiratete, im katholischen Köln unmöglich gemacht, und die Jesuiten traten sofort ohne viel Aufhebens thatsächlich in seine Erbschaft ein. Gropper schrieb um Unterstützung und Ignatius sandte sogleich mehrere gut vorgebildete Lehrer. Er wusste, dass er auf unsicheren Boden trete. An den Rat von Köln gab er ihnen einstweilen gar kein Begleitschreiben, an den Erzbischof Adolf von Schauenburg, den Gönner des Petrus Canisius, gab er ihnen wohl eines, stellte es aber in ihr Ermessen, ob sie es überreichen wollten. Geflissentlich betonte er darin: er sende die Seinen nur auf Aufforderung der Kölner Freunde, er sei allen Bischöfen zur Hilfe bereit, namentlich aber den deutschen; von all den besonderen Waffen, die der apostolische Stuhl ihnen zur geistlichen Förderung der Menschen jeglicher Nation zugestanden

habe, würden sie in der Kölner Diöcese keinen Gebrauch als nach Wunsch und Gutdünken des Erzbischofs machen.[100]) So schrieb er auch an Kessel weit bescheidnenr, als er sonst zu thun pflegte: Feste Einkünfte seien in grösserem Umfang Anfangs nicht nötig, wenn man sich nur vom Betteln enthalte.

Den Entsendeten gab er eine Instruktion, die etwa gleichzeitig mit der für Ingolstadt bestimmten verfasst sein dürfte.[101]) Vorsichtig drückte er sich auch hier aus: Sie sollen die Stiftung eines festen Kollegs mit Kirche und Einkünften betreiben, da sonst doch auf keine bleibende Wirksamkeit zu rechnen sei. Mit den städtischen Obrigkeiten sollen sie sich gut stellen, doch sei es nicht nach seinem Sinn, dass sie sich ihnen gegenüber verpflichten; dies dürfen sie nicht einmal, wenn sie das Kolleg nur leihweise erhalten sollten, ohne vorher in Rom anzufragen. Genauer wie gewöhnlich regelt er den innezuhaltenden Lehrgang; er ist ganz humanistisch. Beredsamkeit und Schmuck scheint ihm zunächst bei „der geistigen Verfassung der Leute dieser Stadt“ am Nötigsten, selbst im Religionsunterricht. Auch jener Lehrer, welcher die Schrift erläutere, soll um sich rechte Autorität zu erwerben, seine Sprachkenntnisse zeigen; zur scholastischen Theologie sollen sie erst übergehen, wenn das Kolleg vollständig eingerichtet sei. Der eine der Entsendeten, Franz Coster, war ein guter Mathematiker; Ignatius gab ihm anheim, Vorlesungen über Cosmographie und Mathematik zu halten, und Coster wirkte in der That gerade mit dieser Wissenschaft, die seit Menschengedenken in Köln nicht vorgetragen war, als vortrefflichem Lockmittel. Im Uebrigen legten sich die Kölner Jesuiten die Instruktion, ganz nach Ignatius Sinne, nach den Umständen, wie sie sie vorfanden, aus. Sie sahen, dass die Universität im Augenblick gerade an Theologenmangel litt und halfen diesem durch drei Vorlesungen über biblische Schriften ab; ihr eigentliches Absehen aber stellten sie auf den Erwerb des Gymnasialunterrichts d. h. des vorbereitenden Cursus der Artistenfakultät.

Nachdem sie ihre Brauchbarkeit erwiesen, wandten sie sich an den Rat mit der Petition, ihnen die verfallende städtische Burse zu überweisen. Sie thaten es demütiger, als es Ignatius genehm gewesen wäre. Auch scheint es nicht, dass sie sich um besondere Erlaubnis nach Rom gewandt hätten. Sie boten

ihre Dienste zur Hebung der Religion und des Studiums an, sie gelobten, kein Kollegium oder Kloster oder Versammlung aufzurichten, auch Niemanden von ihrer Gesellschaft herzubringen, als wer dem Rate mit Predigen und Lehren dienen möge, sie erklären sich allen Statuten der Universität zu unterwerfen, ihre Burse durchweg so zu halten wie die anderen; ja sie verpflichten sich von vornherein — was Ignatius in Ingolstadt doch nur als Auskunftsmittel wählte —, nur so lange in dieser Burse bleiben zu wollen, als es dem Rat genehm sei, und sobald ihre Arbeit und ihr guter Wille dem Rat nicht gefiele, williger zum Ausziehen als jetzt zum Einziehen zu sein.

Der Rat legte die Bittschrift den Vorstehern der anderen Bursen vor; er verbarg nicht, dass er irgend einem anderen geeigneten Mann lieber als den Jesuiten sein Kolleg übergeben würde; aber auch hier stellte sich dasselbe heraus wie in Baiern und Oesterreich; um allen den Forderungen der Orthodoxie, Wissenschaft, Disciplin, Billigkeit zu genügen fanden sich nur die Söhne Loyolas. Das überwand den Argwohn der Pfarrer gegen ihre unbefugten Eingriffe, der Universität gegen ihre illoyale Konkurrenz, der Bürger gegen die Verlockung der Jugend zu bedenklichen Gelübden. Dennoch wollte der Rat nicht der Gesellschaft, sondern nur einem Einzelnen, Johann von Rheidt als Patriziersohn auf sein eignes und seiner Freundschaft Anhalten das Kollegium übergeben. Die Universität entschloss sich ebenso schwer; sie nahm zu Protokoll, dass Rheidt von den Pedellen vereidigt werden solle, alles zu halten, was er verspreche; da es bisher Gewohnheit der Jesuiten gewesen sei, die Söhne reicher Leute und gute Ingenien mit schmeichelnden Worten zum Beitritt zu verlocken und dann ohne Zustimmung der Eltern in fremde Länder zu verschicken, wodurch schliesslich auch die Universität zu Grunde gehen müsse, so musste er zusagen, nichts der Art zu thun; wir kennen schon aus dem Falle des Canisius die Eifersucht der sinkenden Universität auf den Besitz ihrer begabteren Mitglieder. Auch so wollte sie die Ueberweisung des Kollegium der drei Könige nur auf zwei Jahre, — die Erneuerung auf gleiche Fristen vorbehalten, — gestatten und irgend eine Abweichung von der üblichen Leitung der Bursen nicht dulden. Demgemäss beschloss auch der Rat; er legte Rheidt ausserdem noch einen

Jahreszins von 25 Goldgulden auf, den er bei der Erneuerung der Zuweisung sogar noch erhöhte; denn in dem Versprechen, nichts an der üblichen Leitung zu ändern, war natürlich auch die Verpflichtung enthalten Schulgelder zu erheben.

Es ist doch sehr fraglich, ob Ignatius jemals zu einem solchen Vertrage seine Zustimmung gegeben haben würde, der schlechthin in allen Punkten den Grundsätzen der Gesellschaft widersprach; aber er war während der Verhandlungen (der Abschluss erfolgte am 27. November 1556) gestorben, und Lainez als Generalvikar war mit den Unordnungen in der Gesellschaft und mit den Hindernissen, die ihr der Papst bereitete, vollauf beschäftigt. Zwei Jahre später fragte Lainez bei den Kölner Genossen an, ob es jetzt nicht an der Zeit sei in Köln öffentlich die Konstitutionen und die Lebensweise der Gesellschaft einzuführen. Aber Rhätius erklärte dies noch für unzuträglich [102]: Sie haben wohl ihre Gönner, aber die Ketzer sind mächtig genug im Rat, um eine öffentliche Begünstigung zu hindern. Von der Universität ist noch weniger Gunst zu erwarten, da ja offenbar die Zunahme ihrer Schule den Niedergang der Universität bedeute. Ihr bester Schutz sei noch der Erzbischof. Noch seien in Deutschland alle Ordensleute wegen ihres früheren schlimmen Lebens verhasst, ihr Orden sei zudem neu, und in Köln insbesondere sei die Verweigerung der Niederlassung zur Zeit Fabers, die Censur der Sorbonne in frischem Gedächtnis; eine offene Niederlassung werde alle diese Stürme wieder heraufbeschwören. Wir sahen schon, wie Kessel und Rhätius damals das Zusammenleben mit den Kostgängern in der Burse mit dem Vorteil geheime Mitglieder zu gewinnen, rechtfertigten. So lehnten sie auch die Klage des Generals, dass zum Unterschied von früher jetzt niemand mehr von Köln nach Rom gesandt werde, ebenfalls mit dem Hinweis auf ihre Notlage ab: Schickten sie jetzt jemand offen nach Rom, so wäre es um das Gymnasium, um ihren Aufenthalt in Köln, vielleicht überall in Niederdeutschland geschehen. Gerade in diesem Punkte würden sie argwöhnisch überwacht. Aber Lainez möge nur Geduld haben; mit der Zeit würden sie schon wieder ihre besten Leute nach Rom schicken. Sie mussten sich hier wie bei der Erhebung von Schulgeld mit ihrer Verpflichtung auf die Statuten der Universität entschuldigen; verzichteten sie

auf das Schulgeld, so würde ihr Wettbewerb mit den andern Gymnasien sofort unreell erscheinen. Lainez begnügte sich einstweilen mit dieser Auskunft. Als er einige Jahre später auf der Rückkehr vom Religionsgespräch zu Poissy Trier und Köln besuchte und dann den erfahrenen Nadal als Visitator zurückliess, war endlich die Zeit gekommen, wo sich die Konstitutionen auch hier vollständig durchführen liessen. Bei den Kölner Genossen fand er jetzt natürlich keinen Widerspruch mehr, und die aussenstehenden Kreise, die mittlerweile recht zufrieden mit der Thätigkeit der Jesuiten geworden waren, sahen diese Umwandlung vollends als innere Angelegenheit des Ordens an. Canisius aber schrieb den Kölner Freunden einen Brief, in dem er sie ebenso zu den empfangenen Korrekturen wie zu den grossen Tröstungen, die ihnen aus dem Besuch des Generals erwachsen wären, beglückwünschte.

Genug, sie waren seit 1556 im Besitze, und sie wussten ihn zu benützen. Ihre Schule in Köln wurde rasch eine der besten in Deutschland; die wechselseitige Durchdringung des humanistischen und religiösen Elementes war hier besonders gut durchgeführt. Namentlich Rhätius war ein trefflicher pädagogischer Organisator; Ephoren nach spartanischer Weise, Disputations- und Dispositionsübungen — namentlich auf klare Zerlegung jedes Stoffes aus dem Stegreif legte man Wert-, Styllehre um die Rede zu schmücken, Redeübungen, wobei jeder, der dem Vortragenden 5 Sprachfehler nachweisen konnte, ihm dem Kranz, „gleichsam die spolia opima“ abnahm — auf der andern Seite aber die sorgfältige Religionslehre nach Canisius Katechismus und binnen Kurzem die marianischen Kongregationen, die recht eigentlich für die Schuljugend bestimmt wurden. Man hatte einen schweren Stand gegen das benachbarte protestantische Düsseldorfer Gymnasium, das damals unter Monheim seine Glanztage erlebte und 1300 Schüler zählte. Auf dieses zielte man, wenn man nach Kurzem eine Erweiterung der Bauten des Kollegs mit der Begründung beantragte: so werde es unnötig sein, die jungen Gesellen und Bürgerskinder ausserhalb Köln in andre Schulen, wo die jungen Knaben oftmals mit vergifteter, eingestreuter Lehre der Sakramentirer und Schwärmer irrig gemacht würden, zu schicken.

Canisius trat gegen den Katechismus Monheims damals noch besonders in die Schranken. Rhätius verstand sich auf die Propaganda für seine Sache. Er liess unter Anderm Programme mit genauer Angabe der behandelten Autoren verbreiten; man rühmte sich bald, dass die Kölner Schule der Sammelpunkt für die katholische Jugend, namentlich der vornehmen Stände sei. Die übrigen katholischen Schulen Niederdeutschlands und Hollands begannen sich nach dem Muster des Kölner Gymnasiums umzugestalten, und baten nicht nur um die approbirten Schulbücher, sondern auch um Jesuiten als Lehrer, die ihnen freilich nicht abgegeben werden konnten.

Die Jahresberichte athmen den Geist eines freudigen Vorandringens, trotzdem es an gelegentlichen Klagen in ihnen nicht fehlt. Aber allzusehr wird man an Ignatius Weisung, nur erbauliche Dinge, die sich gut vorzeigen lassen, in ihnen zu schreiben, erinnert, wenn man eine geheimzuhaltende Denkschrift aus dem Jahre 1560 über den Zustand Kölns vergleicht.[103]) Sie ist das genaue Gegenteil jener offiziellen Schönfärberei: Trostlose Zustände sittlichen Verfalls herrschen in der Diöcese wie in der Stadt. Obwohl der Kurfürst schon seit zwei Jahren das Pallium besitzt, hat er doch seine Mätresse behalten; sie geberdet sich ganz wie seine Ehefrau, und tritt mit allem Pomp einer Fürstin auf, wenn sie sich zu ihm auf seine Lustschlösser begiebt. Geistliche befinden sich an seinem Hofe überhaupt nicht mehr. Trotzdem fliesst er über von Worten über seine Sorge für die katholische Kirche; seufzend bemerkt er, wenn ihm andere — nicht die Jesuiten — Vorstellungen über seinen Lebenswandel machen: Gegen diese Sünde könne er nun einmal nicht ankämpfen. Nach dem Vorbilde des Oberhirten richten sich Domherren und städtische Priester. Man stösst sich gar nicht mehr daran, wenn die geputzten Konkubinen der Pfarrer den Vorrang vor den Frauen der Laien nehmen. Unter solchen Umständen nimmt begreiflicher Weise die Ketzerei in Köln zu. Das „einfältige Volk" hängt zwar noch der katholischen Religion an, aber im Geheimen wächst der Abfall. Besonders bedenklich ist hierbei der Einfluss Monheims. Wenn man ihm noch lange nachgebe, so werden Düsseldorf und Duisburg für den Rhein ein zweites Wittenberg werden. Und hinter den Lutheranern kommen

schon mit immer stärkeren Verführungsmitteln die Anabaptisten. Ueber allen diesen Jammer könne sie die Gunst, die der Kurfürst der Gesellschaft Jesu erweise, nicht hinwegtäuschen, so rufen die Berichterstatter schmerzlich aus.

Die Kölner Diöcese steuerte langsam einer zweiten Krisis des Katholicismus entgegen — darüber kann schon dieser eine Bericht aufklären —, eine Krisis, die vielleicht gefährlicher für ihn war, als die erste, so wenig die frivole Handlungsweise Gebhards von Truchsess mit dem sittlichen Ernst Hermanns von Wied zu vergleichen ist. Und diesen galanten Abenteurer mussten sich die Jesuiten selber erzogen haben! Vielleicht war Gebhard Truchsess wie seine Brüder sogar ein Zögling des Collegium Germanicum; jedenfalls empfahl sein Oheim, der alte Kardinal Otto, den Jesuiten noch besonders seinen Neffen, als er 1566 als Domherr nach Köln kam, damit er sich besser betrage als die andern dieser Art; er forderte sie zu regelmässigen Berichten über sein Verhalten auf. Die Jesuiten haben von Gebhard als Kurfürsten noch Geschenke angenommen, als er bereits offen vom Papste abgefallen war; sie haben darüber freilich später einige, wenn auch leichte Gewissensbedenken gehabt.

Das war eine flüchtige Anwandlung, durch die sie sich nicht zu kompromittiren glaubten; in der Zwischenzeit hatten sie rüstig für den Katholicismus gekämpft, Köln war ihre Operationsbasis für das ganze Rheinland geworden. Jetzt wandten sich schon die Legaten, der jüngere Gropper, Commendone zunächst an sie um Rat; sie ihrerseits genossen wieder von jenen mächtige Förderung. In prunkvoller Anrede pries Commendone die Gesellschaft als die beste Stütze der Kirche in Deutschland. Wo in diesen Jahren trotz des Compromisses auf den Besitzstand, der im Augsburger Religionsfrieden getroffen war, die reformatorische Bewegung von Neuem sich erhob und zu Säkularisationen oder andern Aenderungen zu führen drohte, da waren auch sofort die Jesuiten zur Stelle. Als Olevianus selbst in Trier i. J. 1560 einen Teil der Zünfte, die Mehrheit der Bürgerschaft, mit sich fortriss, wurden sie hierher berufen; als Gegengewicht zu der ketzerischen Schule wurden sie auf den Wunsch des Erzbischofes an der Universität aufgenommen. Diesmal war Canisius derjenige, welcher für den Anfang in

Trier ein bescheidnes Gebahren, allmähliche Ausbreitung nach Ignatius Grundsatz wünschte, Mercurian, der wenig später als Provinzial an die Spitze einer besonderen niederrheinischen Provinz trat, der, welcher gleich zum Beginn ein glänzendes, Aufsehen erregendes Auftreten verlangte. Zu gleicher Zeit machte einer der Kölner Jesuiten, Dionysius, die erste Missionsexkursion nach Westfalen und Braunschweig. Als dann Lainez und Nadal in Köln und Trier die Organisation der Gesellschaft völlig durchgeführt hatten, nahm auch ihre Spannkraft nach Aussen zu. I. J. 1571 gelang ihr einer ihrer glänzendsten Feldzüge: Auch im alten Klosterlande von Fulda war die Reformation eingezogen unter dem Einfluss des benachbarten Hessen; sie war bisher von den Aebten, die ihres Klosters Landeshoheit wenigstens nicht angetastet sahen geduldet; Fulda schien bereits halb verloren, mehrere lutherische Schulen hatten sich hier neben dem Grabe des heiligen Bonifacius angesiedelt, der Adel, der in dem Ländchen fast mehr vermochte als die Mönche, verlangte, dass die leere Franziskanerkirche den Prädikanten überlassen werde. Der Abt Balthasar schrieb während des Kampfes mit seinen Ständen an die Jesuiten nach Trier um Hilfe, er fasste seine Absicht in die Worte zusammen: die Erwachsenen möchten sie durch Predigten vom Irrtum abziehen, der Jugend die Wahrheit zugleich mit den Wissenschaften schöpfen. Es hatte wohl etwas Beschämendes für die alten Benediktiner, dass ihr Orden, der so lange auf die Pflege der Wissenschaften stolz gewesen war, und jetzt wiederum in den romanischen Ländern den gleichen Anlauf machte, dergestalt eine Anleihe bei der neuen, noch vor Kurzem verachteten Gesellschaft machte; es erhob sich unter ihnen Widerspruch: aus dem eigenen Orden solle man eine Auswahl gelehrter Männer treffen und die Jugend gemäss ihrer alten Regel unterrichten. Aber der Fürstabt liess sich von seinem Plane nicht abbringen. Die Jesuiten kamen; sie begrüssten Fulda als eine Warte zur Beobachtung und zur Bearbeitung aller benachbarten protestantischen Gebiete, und die beiden Orden teilten sich fortan in die weltliche und die geistliche Herrschaft über das Pfaffenländchen.

Die Hauptsache blieb doch immer Köln selber. Schritt für Schritt ging man hier vor, aber die Erfolge blieben lange Zeit nur mässig. Wie konnten es auch die Jesuiten nur wagen,

schon nach einigen Jahren eine Einschränkung der Karnevalsbelustigungen zu verlangen! „So hätten es die Vorfahren gehalten, so sei es alte Gewohnheit“, lautete die Antwort der Kölner, die es in diesem Punkte nie an Pietät haben fehlen lassen. Mit der Universität konnten die Reibungen nicht ausbleiben, teils mit den beeinträchtigten Lehrern, teils mit den Studenten, deren entartetes Verbindungswesen, den „Beanismus“, die Jesuiten bekämpften. Dieses haben sie dann auch mit ihren marianischen Kongregationen tot gemacht; den Professoren aber legte i. J. 1570 ein Breve Pius V. ein für allemal Stillschweigen auf: sie sollten das Kolleg der Gesellschaft wie andere nach seinen Gebräuchen leben lassen, namentlich es nicht zur Schulgelderhebung nötigen. So waren die Berechnungen, die Kessel und Rhätius vierzehn Jahre zuvor gemacht, als sie so viel vorderhand nachgegeben hatten, pünktlich eingetroffen. Von diesem Zeitpunkt an fiel die alte Universität Köln immer weiter in die Hände der Jesuiten, mehr als dies selbst in Ingolstadt der Fall war.

Streng katholisch war die Universität schon wieder seit 1564 geworden, seitdem man sie bei einer Revision, zu der die Jesuiten wohl auch beigetragen haben, von allen verdächtigen Elementen gesäubert hatte. Selbst der Mathematiker, ein Konkurrent Costers, hatte als Ketzer weichen müssen. Seitdem stand die Universität Schulter an Schulter mit den Jesuiten auf der Wacht gegen jedes Eindringen der neuen Lehren. Denn zumal seitdem die Niederlande als die letzten Gebiete deutscher Zunge, dann aber auch am Entschiedensten in die grosse geistige Bewegung eingetreten waren, schlugen ihre Wogen noch mehr als einmal in das benachbarte Köln herüber. Zunächst geschah dies 1567, als der Bildersturm sich mit der ansteckenden Kraft jeder tumultuarischen Volksbewegung bis nach Köln fortpflanzte. Damals wurde der Rat noch mit leichter Mühe seiner Herr, und die Jesuiten freuten sich, dass man jetzt zum ersten Male strenger katholische Massregeln ergriff, z. B. jedem, der nicht nach katholischem Ritus kommunicirt hatte, sein Grab nur auf dem Judenkirchhof anwies. Canisius sprach damals dem Kolleg in Köln seine Glückwünsche zur Unterdrückung der Bewegung in den Niederlanden aus und hoffte auch für die Freunde ruhigere Zeiten.

Aber gerade die grausame Unterdrückung des Protestantismus in den Niederlanden verhalf ihm in Köln nochmals zu einem vorübergehenden Aufschwung. Jetzt vertraten ihn auch keine Bilderstürmer und Wiedertäufer, die eine unruhige Gährung in den Pöbel hätten tragen können, sondern die reichen Antwerpner und Genter Kaufherren, die sich vor Albas Schreckensregiment nach Köln zurückzogen; denn wenn der Kaufmann seinen alten Wohnsitz aufzugeben sich genötigt sieht, wählt er den neuen doch möglichst in der Nähe seiner Verbindungen. Nochmals nahm jetzt der lange kränkelnde Handel der rheinischen Metropole einen erfreulichen Aufschwung, und der Rat war einstweilen nicht gesonnen, um der Glaubenseinheit willen die wirtschaftlichen Interessen der Stadt zu schädigen.

Erst jetzt mussten die Vertreter der Gegenreformation eine Kraftprobe ablegen. Alba hatte bereits Köln unter die verdächtigen Städte gerechnet: Als er i. J. 1570 den Niederländern untersagte ausländische Schulen zu besuchen, traf dies Verbot besonders die Kölner Universität. Vergeblich berief sie sich darauf, dass sie die Mutter der belgischen Universitäten sei, erzählte sie ihre Verdienste um die katholische Orthodoxie. Bald empfing sie selber ein tadelndes Breve von Papst Pius V., der sie nach seiner Art verantwortlich machte für das Wiederaufleben der Ketzerei in Köln, für die geheime Gunst, die der Rat dieser zuwende, und den es besonders entrüstete, dass Priester und Lehrer hier noch nicht auf das Tridentinum vereidigt wurden. Es bedurfte kaum jenes Spornes, um die Universität zu heftigem Vorgehen zu reizen. Hierbei konnte sie sich ihrer Mitglieder aus der Gesellschaft Jesu am besten bedienen. Sie übertrug Rhätius geradezu die Bekämpfung der Geusen-Einwanderung. Er stellte in ihrem Auftrag eine Nachforschung in allen von Geusen bewohnten Häusern an; er, Kessel und die Uebrigen erwiesen sich jetzt als Meister in der Aufstachelung der religiösen Leidenschaften. Bald mussten die Geusen weichen, sie sind zum grossen Teil nach Hamburg ausgewandert, das die glückliche Erbin der meisten anderen Hansestädte wurde.[104]) In Köln war hiermit die Alleinherrschaft des Katholicismus entschieden; die Versuche der Säkularisation des Erzbistums durch Gebhard Truchsess berührten die Stadt Köln

nicht mehr. So gelangte die Gesellschaft Jesu, ohne dass man im Einzelnen besonders augenfällige Ereignisse angeben könnte, mehr durch die Uebung der Gewohnheit in dieser Stadt der Gedankenlosigkeit allmählich zur geistigen Herrschaft, die sich hier noch mehr als im übrigen Deutschland in einem behaglichen Entschlummern aller geistigen Regsamkeit äusserte.

Gleichzeitig mit der Errichtung des Kölner Kollegs war auch die Einführung des Ordens in den Niederlanden gelungen; sie war Ignatius letzte grosse Unternehmung.[105]) Die Löwener Studentenvereinigung konnte nicht leben und nicht sterben. Von ihrem Oberhaupt Adrian Adrianssen schrieb Ribadeneira später an Ignatius: er sei zwar ein Heiliger aber zur Regierung eines Kollegs so untauglich wie möglich. Adrian selber klagte 1551 bei dem General, er könne die Löwener Verbindung nicht mehr halten, wenn nicht die allgemeine Zulassung in den Niederlanden bald erfolge.[106]) Um diese hatte sich kurz zuvor Ignatius in einem vorsichtig gehaltenen Schreiben bei der Königin-Regentin Maria, der Schwester des Kaisers, bemüht.[107]) Er hatte ihr seine Gesellschaft so unverfänglich wie möglich dargestellt, und den Wunsch nach einem eigenen Kolleg in Löwen, zu dem die Mittel vorhanden seien, eben nur damit begründet, dass ihre Löwener Scholaren, um sich für ihren Beruf auszubilden, Kunde der Wissenschaft bedürften. Er hatte Jay auch mit diesem diplomatischen Auftrag betraut und ihm, um den Kaiser günstig zu stimmen eine Aufzählung der Dienste, die er ihm einst selber als Offizier und die das Haus Loyola geleistet hätten, zugesandt[108], aber Jay kam nicht zu dieser Verhandlung. Bei Maria konnte er sich, da ihre protestantischen Neigungen wohl bekannt waren, keiner Förderung versehen. Viglius, ihr Kanzler, gab die bestimmte Erklärung, es handle sich jetzt viel mehr darum die alten Orden zu reformieren als neue einzuführen, und selbst die alten Freunde in Löwen fragten ungeduldig, wo denn die Konstitutionen seien, auf die in den päpstlichen Privilegien verwiesen werde. Vergeblich waren auch alle Empfehlungsschreiben, die

Ignatius in den nächsten Jahren nirgends so reichlich wie hier beibrachte.

Unterdessen ging Petrus Canisius auf eigene Hand vor. Ihm wäre es ein besonderer Stolz gewesen, in seiner Heimatstadt Nymegen zuerst ein niederländisches Kolleg zu gründen. An Mitteln fehlte es ihm und seiner Familie, die sich längst mit seinem Entschlusse ausgesöhnt hatte — auch sein Bruder Dietrich war ihm in den Orden nachgefolgt, — nicht. Ignatius hatte seine Zustimmung bereits erteilt; denn in Geldern, meinte er, werde man von der mangelnden Naturalisation, die nur für die übrigen Provinzen gelte, absehen können; aber als Canisius i. J. 1554 selber nach Nymegen kam und die Eintragung der Schenkung beantragte, verweigerten sie die Schöffen. Eine unruhige Bewegung ergriff die Bürgerschaft, die wohl schon lange misstrauisch war, weil Canisius einen Patriziersohn nach dem andern sich nachzog. Canisius selber wurde durch Ratsbeschluss aus der Stadt verwiesen: bei Nacht habe er sich eingeschlichen, heimliche Zusammenkünfte betrieben, einen bürgerlichen Aufruhr erregt. Vergeblich erhob er einen geharnischten Protest, in dem er sich über den Mangel landsmannschaftlicher Gesinnung beschwerte, da so viele angesehene Nymeger der Gesellschaft beigetreten, diese überall geschätzt und geehrt sei.[109]) Erst zehn Jahre später besuchte er seine Heimat wieder, wo jetzt dem berühmten Sohne der Stadt ein festlicher Empfang bereitet wurde.

Der offene Vorstoss war misslungen, so versuchte es denn Ignatius mit einem geheimen. In Rom hatte er wieder einmal einen reichen Canonikus von Tournay, Quintin, zum geheimen Mitgliede der Gesellschaft geworben. Diesem gab er auf der Heimreise einige Jesuiten als Begleitung mit, als Stamm für ein zukünftiges Kolleg, für dessen Errichtung den Zeitpunkt zu bestimmen er sich jedoch noch vorbehielt. Quintin selber gab er die Erlaubnis, die Einkünfte seines Amtes, bis er sich von ihm befreien könne, zu beziehen. Hier fanden jedoch die Jesuiten alsbald einen heftigen Gegner in dem Bischof von Cambray, Robert de Croy, einem Prinzen des angesehensten burgundischen Adelsgeschlechtes. An öffentliches Auftreten war auch hier so bald nicht zu denken, doch rühmten sich die Jesuiten bald, den erlahmten Eifer der Katholiken, die bisher

in Tournay beinahe zum Spotte der Ketzer gedient hätten, angefeuert zu haben.

Unterdessen beschloss Ignatius, sobald die erste Kunde verlautete, dass Karl V. die Niederlande seinem Sohn übergeben wolle, eine eigentliche offizielle Werbung für die Zulassung der Gesellschaft anzubringen, denn mehr als andere spanische Provinzen, so schrieb er an Philipp II., bedürften die Niederlande wegen ihrer deutschen Nachbarschaft die Hilfe der Gesellschaft Jesu.[110]) Er übertrug diese Mission Ribadeneira, der sich Kardinal Caraffa anschloss, was trotz der Feindseligkeit zwischen Papst und Kaiser für ihn doch die günstigste Gelegenheit war. Später sendete er ihm noch Salmeron nach, der jedoch bei seinem kurzem Aufenthalt in den Unterhandlungen nicht hervortrat. Er stattete Ribadeneira mit Instruktionen und Empfehlungen genügend aus, aber er musste sich sagen, dass bei diesem Auftrag alles auf persönlichen Takt ankomme. An diesem hat es sein gelehriger Schüler auch nicht fehlen lassen.

Ribadeneiras Berichte machen den Eindruck, als ob ihm die Niederlande einstweilen noch fast zu katholisch wären. Er lobt die Bethätigung der Frömmigkeit in Löwen, wo er zu Mariä Empfängnis 500 Communikanten, 30 Predigten zählt, aber er meint, eben deshalb werde man Mühe haben, hier zu Wort zu kommen; in Brüssel scheint ihm die Konkurrenz berühmter Prediger aus andern Orden fast das Bedenklichste. In der That trat nur noch in Spanien die Eifersucht der Bettelorden so heftig wie hier auf; und sie zogen die geistlichen Oberbehörden mit in ihr Interesse. Der Bischof von Cambray fuhr die Jesuiten an: Die vier Bettelorden hätten gegen sie einen Prozess angestrengt, und er werde sich diesen anschliessen, weil sie nichts von ihrem Predigen und Beichthören nehmen. Sie sollten sich doch, wenn sie danach gelüste, in England das Märtyrertum holen. Die Päpste hätten sie getäuscht, sie seien weiter nichts als Heuchler und Landstreicher.

So unhöflich waren die Räte des Königs nun freilich nicht, aber ihre Abweisung war nur in der Form milder. Sie wichen Ribadeneira aus: Philipp wolle nichts am Bestehenden ändern, solange sein Vater noch im Lande weile; und noch am Ende des Jahres 1555 klagt dieser: Karl thue alles, und wie bisher

habe die Königin Maria den grössten Einfluss. Bald aber machte er zwischen den Räten einen Unterschied; die burgundischen: Granvella, Viglius blieben feindlich gesinnt, doch er fand die spanischen, Ruy Gomez, dem Ignatius seit geraumer Zeit seine Ehrfurcht bezeugte, an der Spitze, der Gesellschaft wohlgeneigt; auch Philipp selbst war nur vorübergehend durch die Klosterunruhen in Saragossa verstimmt. Er überreichte dem König nach einer längeren Audienz ein Memoire, in dem er geschickt seinen Vorteil wahrzunehmen wusste.[111] Er huldigte Philipp, jetzt da er England zum Glauben zurückgeführt habe, als dem Mittelpunkt aller katholischen Interessen. Wenn die Gesellschaft eigene Kollegien bedürfe, so geschehe dies nicht nur, um gelehrte Streiter der Kirche auszubilden, sondern zugleich zum Unterricht der Jugend. Jetzt durfte sich die Gesellschaft schon als Schulorden bekennen, was Ignatius 5 Jahre zuvor noch nicht gethan hatte. Notwendig sei dieser Unterricht gerade in den Niederlanden beim Vordringen der Ketzerei, denn wenn erst die Väter ihre Kinder ketzerisch erziehen liessen, dann sei in der folgenden Generation alles verloren. Die Inquisition selber habe diese Notwendigkeit anerkannt.

Lautete nun auch die Antwort Philipps gnädig, so wurde doch die Angelegenheit einer Kommission überwiesen, in der Viglius die Leitung hatte. Es waren die letzten Sorgen des alten Generals; er verfolgte gespannten Auges die Verhandlungen und suchte Ribadeneira, so weit es anging, von Rom aus zu leiten. Da ist denn immer das Hauptargument, das vorzutragen er ihm anrät: die Uneigennützigkeit der Gesellschaft. Sie begehre ja nichts für sich, sie habe ja nicht einmal Personen genug, um allen Wünschen gerecht zu werden, die aus andern Gebieten an sie herantreten; sie werde durch nichts als die Notlage der Niederlande zu ihrem Gesuch bewogen. Er wusste, dass diese Motivirung eine Anklage gegen den Klerus dieser Länder in sich schliesse, und er ging dieser auch nicht aus dem Wege: Die Ketzerei sei gekommen aus der Unwissenheit und Schlaffheit der Leute, denen das Seelenheil des Volkes obliege. Darum erscheinen ihm als Gegner der Gesellschaft nur zwei Sorten Menschen: solche, die von der Ketzerei selber angesteckt sind, und solche, die aus Faulheit

und Geiz ihre geistliche Pflicht versäumen; deshalb dringt er mit besonderer Konsequenz auf denjenigen Punkt der Bestimmungen seines Ordens, welcher in den Niederlanden die meiste Opposition aber auch bei den Gönnern, wie schon Tappers Lobrede zeigt, die meiste Bewunderung fand: auf die völlige Unentgeltlichkeit ihrer Leistungen. Aber auch er — das sah er wohl — musste einlenken. Er bot Philipp II. von freien Stücken für die Niederlande mehr an, als er in Spanien und Frankreich notgedrungen hatte einräumen müssen; er gab Ribadeneira die Vollmacht: Wenn es dem König passend schiene, dass die Gesellschaft aus irgendwelchen Rücksichten des Gemeinwohls sich im Gebrauch ihrer Fakultäten mässige, so sei sie zufrieden, sich dieser nur so weit, als dem Könige und seinen Nachfolgern gut scheine, zu bedienen. Er versprach nötigenfalls ein besiegeltes Patent auszustellen, durch das sich die Gesellschaft dauernd in den Niederlanden zum Gehorsam gegen den König verpflichten solle. Wir sehen: er schlägt gerade den entgegengesetzten Weg ein von jenem, den er gleichzeitig in Baiern ging, wo er lieber dem günstigen Vertrag die Bestätigung versagte, als dass er die Gesellschaft sich formell binden liess, sei es nun dass er als Spanier, wie man ihm oft vorgeworfen hat, sich unbedenklich und bedingungslos der Politik Philipps II. unterwarf, sei es, was doch wahrscheinlicher ist, dass er nur die Rücksichten der Opportunität walten liess. Er wollte und musste in den Niederlanden eindringen, er sah keinen andern gangbaren Weg, und die Thätigkeit wog schliesslich mehr als ein Princip. Er lebte und webte ganz in diesen Gedanken, in einem seiner letzten Briefe [112]) spricht er seine feste Absicht aus, von jetzt ab die Hauptkräfte der Gesellschaft in die von der Ketzerei bedrohten Länder zu werfen, wie er denn allein im lelzten Jahre drei Kolonien derselben Köln, Prag, Ingolstadt dahin entsandt habe. Er hatte in diesem Sinne schon vor einigen Jahren angeordnet, dass alle Priester der Gesellschaft in jedem Monat einmal eigens eine Messe lesen sollten, um Gott zu bitten, dass er sich Deutschlands und der von ihm angesteckten Länder annehme. Dies solle so lange geschehen, als die Notlage derselben eine solche Hilfe erfordere. Kein Kollegium solle ausgenommen sein, selbst die entlegensten indischen nicht.

In den Verhandlungen erhob Viglius noch einmal alle Bedenken, welche die Katholiken alten Styles gegen die neue Gesellschaft hegten, gemässigter als die Sorbonne es gethan, aber im Grunde dieselben. Da kam der alte Groll gegen Bobadilla zur Sprache, das Misstrauen gegen die Unstetheit dieser Leute, die ohne Genossen, ohne Aufsicht bald hier, bald da sich finden, da die Abweichung vom verbrieften kanonischen Recht, wenn der Jesuit ohne Erlaubnis des Bischofs und Pfarrers Seelsorge üben wollte, da selbst der Mangel einer Ordenskleidung: Man könne sie nicht an ihrer Tracht, sondern nur an einem gewissen demütigen Ausdruck unterscheiden, meinte der scharfe Beobachter. Einiges opferte Ribadeneira ohne Weiteres auf: den Erwerb liegender Güter, der gegen die beschworenen Verträge mit Brabant ging — er wusste, dass die Gesellschaft, wenn sie erst da sei, auch zu dem Ihrigen kommen werde. Die Anerkennung des königlichen Placet für die Bullen zu ihren Gunsten hatte Ignatius bereits zugestanden. Mit der Predigt und Sakramentverwaltung traf er einen etwas bedenklichen Kompromiss im Sinne des spanischen Staatskirchentums: die Gesellschaft sollte jederzeit von den geordneten geistlichen Behörden die Erlaubnis nachsuchen; würde sie verweigert, so solle sie an den König mit Angabe ihrer Gründe appellieren. Am meisten Schwierigkeit machte die Frage der Exemtion der Gesellschaft von der Gerichtsbarkeit der Ordinarien. Hier verteidigte Ribadeneira sein Privileg hartnäckig, lieber wollte er die Gesellschaft der königlichen Rechtsprechung von dem Augenblicke an, wo sie dazu Anlass gebe, unterordnen als der der Bischöfe. Merkwürdig, dass von der andern Seite Niemand daran erinnerte, wie sich doch erst vor Kurzem die Gesellschaft dem Erzbischof von Toledo gefügt hatte. Ruard Tapper, der auch in der Kommission sass, machte den Vorschlag, diesen Punkt mit Stillschweigen zu übergehen, Viglius stimmte dem zu, und der schlaue Jesuit ergriff mit Freuden diesen Ausweg. Er setzte Ignatius, von dessen Tod er noch keine Kunde hatte, sofort den Vorteil auseinander, den dies der Gesellschaft bringe: sie konnte nun bei Bedrückungen der Bischöfe ebensowohl an den König wie an den Papst, je nach Wunsch und Bedarf appellieren.

Auf dieser Grundlage erfolgte die Zulassung. Ribadeneira konnte zufrieden sein. Er schrieb später: von dem Augenblicke an, da Ignatius gestorben sei, wären die Anfangs aussichtslosen Verhandlungen von Erfolg begleitet worden; er rechnete das seiner Fürbitte im Himmel an.[113] Er legte den Dank seinem dahingeschiedenen Meister zu Füssen. Denn so urteilen diese Männer: Die Gesellschaft Jesu erfeute sich in ihren Augen der Leitung ihres Stifters erst recht, seitdem er als designierter Heiliger droben für sie eintreten konnte.

Raum war für die Gesellschaft in den Niederlanden geschaffen; im Einzelnen war doch noch manche Schwierigkeit zu überwinden. Selbst in Löwen, wo man sofort an die Fundation des langersehnten Kollegs ging, währten die Verhandlungen und Vorbreitungen noch fast vier Jahre. Die Universität hatte, wie Viglius erwähnte, gerechte Bedenken gegen das Privileg der Gesellschaft, von sich aus Magister und Doktoren zu kreiren. Auf diese Dekoration konnte man hier freilich verzichten. Doch hatte sich gleichzeitig Lainez gerade mit Rücksicht auf die Hochschätzung der Deutschen für den Doktortitel das Privileg Julius III. von Paul IV. nicht nur bestätigen, sondern sogar dahin erweitern lassen, dass das Collegium Romanum auch an Externen die Grade verleihen dürfe.[114] Der Magistrat von Löwen hörte erst die Pfarrgeistlichkeit, die Minoriten und Augustiner an, und der Vertrag, der 1560 mit ihm geschlossen wurde, zeigt, wie diese sich sicherten, sogar in Punkten, wo eine Sicherung nicht nötig war. Hier ward bestimmt, dass die Jesuiten nicht betteln dürften, um den Bürgern und der Umgegend nicht lästig zu fallen, dass sie jederzeit dem Rat auf dessen Erfordern von ihren Einkünften Rechenschaft ablegen müssten. Von der Pfarrgeistlichkeit wurden sie streng getrennt: Sie durften nur in ihrem Kolleg Messe lesen und Beichte hören, predigen aber nur in Stunden, wo kein Pfarrer in Löwen predige. Dafür erhielten sie für ihre Schule sofort einen Zuschuss der Gemeinde.[115]

Fortan bildete wie in Frankreich so in den Niederlanden die Thätigkeit der Gesellschaft ein Hauptmoment in dem auf- und abwogenden Kampfe der Parteien. Belgien hat vielleicht die streitbarsten und die gelehrtesten Jesuiten hervorgebracht.

Wie sie hier weiterhin gewirkt, fällt bereits ausserhalb unserer Betrachtungen.

So mögen wir auch nur noch einen kurzen Blick werfen auf die rastlose Thätigkeit, die Peter Canisius im oberen Deutschland entfaltete.[116] Nachdem er in Wien, Prag, Ingolstadt die Grundlagen der Gesellschaft gelegt hatte, begann für ihn wieder ein unruhiges Wanderleben. Seitdem Ignatius das Amt der Provinziale eingerichtet hatte, bekleidete er es für Deutschland, später als eine besondere niederdeutsche Provinz ausgesondert woden war, wenigstens für dessen obere Hälfte. Nochmals wurde i. J. 1558 ein grosses Religionsgespräch in Worms veranstaltet, an dem die Koryphäen beider Parteien Teil nehmen sollten. Hier mass sich Canisius, der jetzt die eigentliche Führung der Katholiken hatte, mit Melanchthon. Wir sahen früher, wie der alte Gropper missmutig die Teilnahme an diesen nutzlosen Verhandlungen abgelehnt hatte. In der That war mit dem Religionsfrieden die Zeit beendet, wo die Religionsgespräche, durch die einstmals die Epochen der Reformation markirt worden waren, geschichtliche Bedeutung hatten; die Argumente waren hüben und drüben erschöpft. Aber auch die Furcht vor diesen Gesprächen auf katholischer Seite, die einst in Fabers Briefen Ausdruck gefunden hatte, war seitdem vergangen. Canisius suchte diesen Tummelplatz der dogmatischen Dialektik gern auf; er und die Seinen waren jetzt genügend in der Controverse geschult und ihre Anhänger glaubten wieder an sie; — was war da viel zu fürchten? Es lässt sich schwer sagen, ob diese, auch weiterhin endlos wiederholten Turniere dem Katholicismus, abgesehen von einigen, meist schon vorbereiteten Uebertritten, viel genützt haben; geschadet haben sie ihm jedenfalls fortan nicht mehr. Die deutsche Jesuitenpolemik aber nahm in diesen fortwährenden Debatten jenen griffigen und zänkischen Ton an, der die Klopffechterei das schreib- und kampflustigen Gretser, der immer scheltend dem Gegner auf den Fersen ist, auf den ersten Blick von der eleganten, selbst im Verdammen noch wohltönenden Beredtsamkeit Bellarmins oder von der klaren, oft geistreichen Systematik der Suarez und Lessius unterscheidet.

Auf dem Rückweg kam Canisius jetzt auch nach Strassburg, wohin ihn einst bei Jay's Lebzeiten Ignatius bestimmt hatte. Er schüttet seinen ganzen Zorn über die Stadt aus, die ihm von jeher namentlich durch ihre Schule „als der Sitz des Verderbens zugleich für Deutschland und für Frankreich" galt. „Argentina-sentina" lautet sein bitteres Wortspiel. Doch konnte er sich, als er auf Veranlassung des Bischofs im Münster predigte, über Zuhörermangel nicht beklagen; und zu seiner Freude fand er wenigstens ein Nonnenkloster, das bisher allen Verfügungen des protestantischen Rates Widerstand geleistet hatte. Für ein Kolleg der Gesellschaft sah er hier, sah er im ganzen Elsass keinen Platz. Lieber wollte er dies nach Freiburg im Breisgau legen. In dieser unvermischt katholischen Stadt und Universität, die kaum in den Tagen des Bauernkrieges flüchtig von protestantischen Regungen berührt worden war, erkannte er den geeigneten Ausgangspunkt für seinen Feldzug am Oberrhein. [117])

Ihm wuchs in diesen Jahren der Mut, wenn er die „fröhlichen Neuigkeiten aus Rom" vernahm, die Massregeln Pauls IV. in der zweiten Hälfte seines Pontifikates. [118]) Es schien ihm, als ob sie ihn in Deutschland zum Wetteifer spornen müssten: „Deutschland braucht viele Patrone bei Gott, der durch unsere Sünden beleidigt ihm den Untergang droht." Darum lässt er seine Genossen mit Geisselungen und Seufzern Zeichen der Reue darbringen. Denn in dem Masse, wie die Gegenreformation anschwoll, gewann auch die Askese wieder Macht, hat gleich die Gesellschaft Jesu diesen fremden Tropfen Blutes bald wieder ausgeschieden. [119]) Rasch wechseln seine Stimmungen; denn vielleicht in dem gleichen Briefe jubelt er wieder über das unaufhaltsame Vordringen der Gesellschaft, kommen doch Anträge über Anträge auf Errichtung von Kollegien an ihn. Selbst Ungarn und Polen, wo bereits Ignatius in seinen letzten Jahren mit dem Kardinal Hosius von Ermland angeknüpft hatte, öffnen sich der Gesellschaft.

Als geeigneten Platz, um eine Ueberschau über ganz Oberdeutschland zu haben, wählte Canisius jetzt seit 1554 für längere Zeit Augsburg zu seinem Aufenthalt. Bewundernd schreibt sein Adlatus von ihm: In dieser ersten der freien Städte, auf welche die Augen des gesammten Deutschland sich zu wenden

pflegten, sei es von grösster Bedeutung einen Prediger wie diesen zu besitzen, der die Lehre der Gegner hier beobachte, ihre Bestrebungen hindere und die Katholiken in der Nähe und Ferne kräftige. Von allen Seiten wende man sich an ihn in grossen Dingen, besonders solchen, die den katholischen Glauben berühren. Canisius hatte in Augsburg selber einen schweren Stand; auf 14 protestantische Prediger kamen nur noch 2 katholische; wieder ging er in seinen Predigten geradezu auf die Themata der Protestanten ein und richtete dabei seine Polemik besonders gegen Luthers Bibelübersetzung. Aus seiner Praxis erwuchs ihm auch wiederum ein Buch, dem er die weiteste Verbreitung zu geben wuste, diesmal sein deutsches Gebetbuch.[120]) Von Zeit zu Zeit erliess Canisius von Augsburg Rundschreiben über den „Stand der Religion in Deutschland." Wie jubelt er, als er i. J. 1560 Melanchthons Tod mitteilt: Er sei gestorben, der Theseus Luthers, die Koryphäe der deutschen Ketzer, der Fuchs im Weinberg des Herren, der mit seiner falschen Bescheidenheit nicht geringeren Schaden angerichtet habe, als der Wolf Luther mit seiner Wut! Damals verbreiteten die Jesuiten in ihren Briefen eine Erzählung aus Melanchthons letzten Tagen: als er von einigen Ungarn vernommen, dass auch bei ihnen schon die Gesellschaft Jesu eingedrungen sei, habe er schmerzlich ausgerufen: Alles sehe er voll von Jesuiten. Es ist immerhin möglich, dass Melanchthon den Ausspruch in der Resignation seiner letzten Zeit gethan hat. Seiner klugen Beobachtungsgabe wird der gefährlichste Feind seines Werkes, der protestantischen Schule, nicht entgangen sein.

Von Augsburg aus pflegte Canisius die alten engen Beziehungen zu Otto Truchsess. Schon 1558 hatte dieser beschlossen, den Jesuiten seine reich ausgestattete Stiftung in Dillingen, die bereits 200 Hörer zählte, ganz zu übergeben. Hier richteten die Jesuiten ihre grösste deutsche Schule, ihre eigene Universität ein, in der sie sich mit keinen widerstrebenden Professoren anderer Fakultäten und mit keinen selbständig organisierten Bursen abzufinden hatten. Seit dem Anfang der siebziger Jahre erfreuten sie sich hier des Beirates des alten Hieronymus Nadal, der so oft Ignatius als thatkräftiger Helfer zur Seite gestanden hatte, und sich an seinem Lebensabend nach Dil-

lingen zurückzog. Dillingen wurde damals der Mittelpunkt der planmässigen Proselytenbekehrungen, die jetzt — ein weiteres Zeichen des beginnenden Umschwungs häufiger wurden, und der populären Polemik in deutscher Sprache.

Straffer als zuvor waren auch in Oberdeutschland die Zügel der Centralverwaltung angezogen worden. Wenn man Canisius trotzdem ein hohes Mass von Selbständigkeit beliess, so geschah es, wie etwa in Spanien bei Franz Borgia, weil man sich in Rom ganz darauf verlassen konnte, dass er die Grundsätze der Gesellschaft in seiner Person verkörpere. Lainez suchte seinerseits seinen Genossen in Deutschland die Wirksamkeit zu erleichtern, indem er ihnen mehrere neue Privilegien verschaffte, deren sie im Verkehr mit Ketzern bedurften. Selbst Paul IV. sah wenigstens für Deutschland die Notwendigkeit derselben ein. Er verbriefte den Jesuiten von Neuem das Recht, vom Verbrechen der Ketzerei, vom Lesen verbotener Bücher und andern reservierten Fällen dieser Art zu absolvieren; er dispensirte sie vom Gebrauch geweihter Gefässe zu heiligen Handlungen, die eben bei der geheimen Wirksamkeit nicht immer zu haben waren; er erlaubte ihnen in jeder Kirche zu predigen, auch wenn sie der ketzerischen Besudlung verdächtig sei, und ketzerische Kirchen neu zu weihen ohne die Gebeine der Abtrünnigen auszugraben, weil dies Aergernis erregen könne.[121])

Der Widerspruch gegen die Gesellschaft Jesu von katholischer Seite, der in Deutschland niemals so heftig gewesen war wie in Spanien und Frankreich, war seit Ignatius Tode fast verstummt; die Opposition einzelner Gelehrter wie Masius und Cassander, die sich nur in ihrem Briefverkehr Luft machte, hatte nichts zu besagen, und das Universitätsgezänk verhallte in den Mauern der Kollegien. Nur von Zeit zu Zeit äusserte sich noch der alte Widerwille des Weltklerus, wenn die Gesellschaft wiederum einen Vorstoss in ihr Gebiet unternahm. Am lebhaftesten erwachte er doch in Augsburg, wo Canisius so lange Zeit gewirkt hatte.[122]) Die vornehmen katholischen Patricierfamilien der Stadt waren ganz von ihm gewonnen, die Damen des Hauses Fugger werden unter seinen ersten und eifrigsten Anhängern genannt, er hatte mit ihnen sogar die Exercitien angestellt. Die Familien Fugger und Ilsung erboten

sich jetzt auch i. J. 1570 ein Kolleg zu dotieren, wenn ein genügender Platz für ein solches angewiesen werde. Es war das letzte Unternehmen, welches der alte Kardinal Truchsess mit Eifer betrieb. Vor dreissig Jahren war er von Faber gewonnen worden, hatte er mit Canisius Verbindungen angeknüpft, seitdem hatten er und die Gesellschaft Jesu sich stets in die Hände gearbeitet, es wäre sein Stolz gewesen, ihnen noch vor seinem Tode eine eigene Anstalt in seiner Bischofsstadt, der Reichsstadt, von der die Konfession der Gegner ihren Namen führte, zu verschaffen. Er ging damit um, das Augustinerkloster zum heiligen Kreuz in ein Jesuitenkolleg zu verwandeln. Der Prior war ihm verdächtig als früherer Ketzer; da er gegen seinen Willen gewählt war, verdiene er, meinte er, keine Rücksicht. Hierbei aber stiess er auf den Widerspruch seines ganzen Domkapitels, das sich aufs Lebhafteste gegen die Einführung der Gesellschaft verwahrte: An Predigten und Sakramentspendung, so führte es aus, sei für die Katholiken in Augsburg kein Mangel. Für die Unbemittelten hätten sie ihre Domschule, die Wohlhabenden, wenn sie durchaus die Gymnasien der Jesuiten besuchen wollten, könnten ja in der Nähe nach Dillingen oder Ingolstadt gehen; also sei die Einrichtung einer Schule in Augsburg ganz überflüssig. Schon die vereinzelte Thätigkeit der Jesuiten, wie sie sich bisher in der Stadt geäussert, habe nur Zwist und Aergernis unter die Katholiken, Geistliche wie Weltliche, gebracht, und fortan werde dies sich nur verschlimmern.

Da das Kapitel bei Kardinal Otto für seine Rechte keinen Schutz fand, eine Apellation nach Rom vollends aussichtslos war, wandte es sich an Herzog Albrecht von Baiern mit der Bitte um sein Einschreiten. Albrecht aber sandte nur ein ernst verweisendes Schreiben; denn eben mit ihm verabredete Otto seine Schritte; die heftigen Schreiben des Domkapitels sandte er dem Kardinal vertraulich zu. Als Otto bald darauf starb, betrachtete Albrecht diesen letzten Wunsch „seines nächsten und ältesten Freundes“ als ein Vermächtnis, das ihm zu Teil geworden sei; er erwirkte durch lebhafte Vorstellungen bei Papst Gregor XIII., indem er ihm schilderte, wie die deutschen Domkapitel ihre Bischöfe vor der Wahl durch Kapitulationen zur Ausführung ihres Willens verpflichteten, eine Breve, in dem

die Uebertragung des Augustinerklosters auf die Jesuiten ausgesprochen wurde.

Hierbei zeigte sich jedoch, wie viel diese adelsstolzen Kapitel noch vermochten, wenn ein Angriff auf ihre Rechte sie aufrüttelte, ob sie gleich für gewöhnlich im Genuss ihren Pfründen stumpf dahin lebten. Der Groll der Augsburger Domherren gegen die Jesuiten wurde nach jenem Breve, das ihnen unrechtmässig erschlichen schien, nur heftiger: die Gesellschaft Jesu, liessen sie sich vernehmen, diene überhaupt nur zur Zwietracht, sie unterwerfe sich nicht der bischöflichen Gewalt; und ausdrücklich machten sie ihr den absoluten Gehorsam gegen den Papst zum Vorwurf. Noch war bei der Art der Besetzung der deutschen Bistümer nicht daran zu denken, dass dieselbe religionspolitische Richtung in ihnen dauernd inne gehalten wurde. Ottos Nachfolger nahm die Partei seiner Domherren. So lebhaft die Jesuiten betonten: es sei absurd, dass Leute, die nichts gäben, Bedingungen machen wollten, mussten sie sich mit ihrer Anstalt der geistlichen Aufsicht des Bischofs beugen, und das Augustinerkloster bekamen sie nicht. Ihre Gönner im Augsburger Patriciat waren reich genug, ihnen diesen Verlust zu ersetzen; sie konnten ihr Gymnasium freilich erst 1580 gleich grossartig mit neun Klassen eröffnen.

So waren die Antipathien i. J. 1573 noch immer dieselben, wie sie Faber bei seinem Eintritt in Speier vorgefunden, als ihn Morone, gewarnt hatte, sie zu erregen. Man mag zweifeln, ob sie je entschlummert sind; zu geeigneter Zeit konnten sie auch in Deutschland wie in Frankreich wieder hervortreten. „In Dingen der Religion sei Germania superior noch immer Germania inferior" schrieb damals der Provinzial Hoffäus bitter nach Köln.

Die Zustände der Domkapitel bildeten auch für Canisius den Ausgangspunkt, als er einige Jahre vorher, 1568, den Legaten Commendone in einer vertraulichen Denkschrift über die Lage des Katholicismus in Deutschland informierte.[123]) Wir wissen schon, dass man bei solchen ernsten Gelegenheiten Ruhmredigkeit und Hoffnungsfreudigkeit bei Seite setzte und die Dinge in ihrer nackten Wahrheit reden liess. Canisius nimmt den Anlass von einer Besprechung des Strassburger Kapitels, dessen innere Parteiungen doch erst 30 Jahre später

zum offenen Ausbruch kamen. Wie in Strassburg stehe es auch in Mainz, Köln und Würzburg. Ueberall sind zahlreiche ketzerische oder verdächtige Domherren, so dass man in Zukunft kaum einen geeigneten katholischen Bischof finden werde; denn auch die katholisch gesinnten seien in ihren eigenen Augen weit mehr Fürsten als Bischöfe. Die Hauptschuld trage hieran die Erziehung des deutschen Adels, der nun einmal statutenmässig die Domkapitel in Händen habe. Auch werde man hieran niemals etwas ändern können; keine Konstitution des Tridentiner Konzils, die mit den Vorrechten der Kapitel in Widerspruch stehe, habe jemals Aussicht auf Publikation; müssen doch die Bischöfe diese Kapitulationen beschwören. Die Lebensweise der Domherren aber sei vor allem der öffentliche Skandal in Deutschland, der die katholische Kirche verhasst mache.

Canisius erkennt hier den springenden Punkt einer katholischen Reformation. Er setzt Commendone auseinander: Papst und Kaiser müssten gemeinsam Schritte zur Erhaltung der deutschen Bistümer thun, wenn diese nicht dem völligen Ruin verfallen sollen. Kein Kanonikus dürfe in Zukunft aufgenommen werden, wenn er nicht die Tridentiner Formeln beschwöre, bei der Wahl zum Bischof müsse er diesen Schwur wiederholen und den andern hinzufügen, dass er in seiner Diöcese keine Neuerung, keine verheirateten Priester, keinen Laienkelch dulden werde. Wenn er dies unterlasse, so sei die Wahl ungiltig. Es sind Vorschläge nach dem Muster jener, die er einst selber von Ignatius für König Ferdinand empfangen hatte. Mit den Klöstern ist es nach seinen Darlegungen nicht anders als mit den Kapiteln bestellt. Der Erzbischof von Mainz, berichtet er, habe ihm gesagt, in seiner Diöcese müsse der Mönchsstand binnen 10 Jahren aussterben. Wenige Mönche sind nur noch übrig, und diese leben so unkirchlich, dass Novizen nicht mehr kommen. Unsagbar sei die Verderbnis aller Orden, bei ihnen sei mehr von einem Wirtshausleben als von einem Klosterleben zu reden. Die meisten Mönche wohnen gar nicht mehr im Kloster, sondern schänden die Pfarrkirchen, die freilich ohne sie gar keine Seelsorger haben würden. Als Mittel schlägt Canisius allgemeine Visitationen durch die Generale vor, namentlich aber rät er, die noch vorhandenen Mönche in wenige

grössere Klöster zusammenzuziehen, da das Wohlleben der wenigen Insassen in den reichen Abteien die Hauptschuld an diesen Zuständen trage. Er sagt es nicht ausdrücklich, aber es versteht sich von selbst, dass eben dahin auch das Interesse seiner Gesellschaft gehe, für die alsdann die überschüssigen Güter frei wurden. Unter den Weltgeistlichen findet er überall entsetzliche Unwissenheit, kaum hin und wieder trifft man noch an einem Bischofshofe einen Theologen oder Kanonisten an, den man bei der Verwaltung der Diöcese zu Rate ziehe.

Die Denkschrift ist wenige Jahre nach dem Abschluss des Tridentiner Konzils verfasst, das in seinen letzten Sessionen auf Grund der Konstitutionen Gibertis und der Erfahrungen der Jesuiten selbst die Verwaltung der Diöcesen und die Vorbildung des Klerus geregelt hatte. Canisius hat sofort erkannt, dass fortan von diesem neugewonnenen Boden aus der Kampf zu führen sei; aber er hat zu klagen, dass einstweilen an eine vollständige Publikation der Tridentiner Dekrete wegen der Schwierigkeit der Zeiten nicht zu denken sei. Dränge er darauf, so weiche man ihm mit allerhand Entschuldigungen aus: z. B. der deutsche Klerus könne so scharfe Heilmittel nicht vertragen; sie würden den Abfall nur vermehren, die Gegner reizen. „Unsern Oberhirten fehlt die Zuversichtlichkeit des Geistes und die Tapferkeit", ruft er zum Schluss aus, „dass sie die Lage der Kirche in Deutschland für verzweifelt halten und immer nur wenige Katholiken und viele ketzerische Bedränger sehen. Sie glauben im Grunde alle an dem demnächst bevorstehenden Untergang der Bistümer. Ja wir leiden, wir können unsre Krankheit nicht länger tragen, aber wir sträuben uns gegen das Heilmittel!"

Wenn man diese pessimistischen Auslassungen liest, denen die Berichte Commendones selber ganz entsprechen, so mag man, selbst wenn man den Abzug davon macht, der bei allen so allgemein gehaltenen Urteilen nötig ist, doch meinen, dass das Facit der ganzen regen Thätigkeit der Jesuiten bis zu diesem Augenblicke gleich Null war. Aber eben jene Legation Commendones kann als ein Wendepunkt gelten. Die gesammelten Kräfte der katholischen Kirche haben sich von diesem Augenblicke an, gerade unter dem Pontifikat Gregors XIII.,

der doch im Uebrigen als einer der schwächeren und lässigeren Päpste dieser Epoche gilt, erst recht der Gegenreformation zugewendet. Sie begann nun vom Beginn der siebziger Jahre ihren Siegeslauf; sie trat jetzt mit jenen augenfälligen Ereignissen hervor, die als solche schon öfters eine treffliche Darstellung gefunden haben. Auch wir haben sie wenigstens an einigen Stellen verfolgt, sonst aber war es hier mehr unsere Aufgabe zu zeigen, wie die Saat gestreut, als wie die Ernte eingeheimst wurde.

Als die Dinge auf diesen Punkt gediehen waren, lösten schon eine Generation, welche die Erziehung der Jesuiten genossen hatte, die ältere ab. Sie erfüllte endlich jene Voraussagen und weitausschauenden Pläne, die Ignatius so gerne an die Einrichtung der Schulen knüpfte. In Deutschland aber hätte die Jesuitenschule und die halb jesuitisch gewordene katholische Universität allein nicht genügt. Der Schlussstein dieses Gebäudes musste in Italien gelegt werden. Eine deutsche Erziehungsanstalt in Rom, naturgemäss nur für die Elite der deutschen Jugend bestimmt, konnte erst das Endergebnis der Einwirkung der Jesuiten, die Romanisierung der deutschen Kultur in den katholischen Gebieten, am Sichersten hervorbringen. Dieses Collegium Germanicum war die Lieblingsschöpfung der letzten Jahre des alten Generals gewesen. Der Gedanke lag nahe, schon i. J. 1548, als er an sich selber die Umwandlung zum Halb-Italiener verspürt, spricht ihn Peter Canisius gelegentlich aus: Ignatius und den sämtlichen Genossen gefalle die Idee wohl, „dass allmählich deutsche Jünglinge von den Unsern und mit den Unsern in Rom erzogen würden. Es werde das grossen Nutzen und Ruhm bringen.“ [134]) Der Plan war damals noch unbestimmt, in den nächsten Jahren drängte ihn die Einrichtung des Collegium Romanum, das unmittelbar Nötige, zurück. Da trat i. J. 1551 Morone mit demselben Wunsche Ignatius entgegen, auch er nicht mit einem fertigen Entwurf, sondern nur mit einer Idee, deren Ausführung Ignatius übernehmen sollte. Der kluge Kardinal hatte sich auf seiner Legation überzeugt, dass Rom sich die zuverlässigen Männer in Zukunft selber erziehen müsse. Die Stiftung des

Collegium Germanicum war seine Antwort auf den Abschluss des Passauer Vertrages.

Ignatius bemächtigte sich jetzt mit Lebhaftigkeit des Gedankens; rasch war eine besondere Bulle für die neu zu errichtende Anstalt erwirkt, Papst Julius III. gab einen stattlichen Zuschuss, die Kardinäle zeichneten ebenfalls Beiträge, Otto Truchsess, der ein trefflicher Verwalter war und über dessen Einkünfte, da man der Freigebigkeit deutscher Prälaten zu geistlichen Zwecken längst entwöhnt war, in Italien fabelhafte Gerüchte umliefen, war auch jetzt wieder am Opferwilligsten. Ignatius glaubte sofort auf ein sicheres Jahreseinkommen von 6000 Dukaten rechnen zu können. Die Anstalt wurde einer besonderen Kardinalskongregation mit Morone an der Spitze untergeben; schon im Oktober des Jahres glaubte Ignatius sie eröffnen zu können. Er schickte an Jay und nach Köln ein Programm, um zum Besuch der Anstalt einzuladen.[125]) 30—40 Schüler im ersten Jahre, schon im zweiten aber mehr als 150 wollte er haben. Wohnung, Kleidung, Unterhalt, Bücher wurden umsonst gewährt; er entschuldigt sich beinahe vor Kessel, dass er nicht auch das Reisegeld versprechen könne. Das Wichtigste war, dass denen, die sich hier in die Erziehung der Jesuiten begaben, versprochen wurde, sie mit Pfründen nach Deutschland zurückzusenden, nachdem sie eine ordentliche, gleichmässige Ausbildung genossen hätten; denn zunächst war es, wie bei der Universitätswirksamkeit des Ordens in Deutschland während der nächsten Zeit auf eine Ergänzung des Weltklerus abgesehen.

Zur vorbestimmten Zeit, freilich nur mit 20 Schülern eröffnete Ignatius das Kollegium. Die, welche schon in Löwen und Wien studiert hatten, wurden von ihm sofort der Theologie zugewiesen, für die übrigen wurde ein humanistischer und ein logischer Kursus eröffnet. Er versicherte Morone; er habe die besten Lehrer, die man in der Gesellschaft finden könne, für diesen Zweck bestimmt und lieber andere Kollegien ihrer beraubt. Wenigstens ein Teil des Unterrichtes war gemeinsam mit dem des Collegium Romanum.

Es konnte aber Ignatius nicht genügen, das Collegium Germanicum als eine päpstliche Anstalt zu errichten; sollte es seinen Zweck erfüllten, so musste er eine gewisse Anerkenn-

ung auch von Seiten des Kaisers erlangen. Er hatte sonst seine guten Gründe, sich nicht unmittelbar an Karl V. zu wenden; diesmal machte er eine Ausnahme und setzte eine ausführliche Denkschrift für Verhandlungen mit dem Kaiser auf.[126] Er hat hier seine Absichten mit dem Collegium Germanicum so unumwunden entwickelt, dass man wohl sehen kann, wie sehr er von der Unwiderleglichkeit seiner Gründe überzeugt war: Um den Rest der Religion in Deutschland zu erhalten, um wieder zu erwerben, was durch das böse Beispiel der Katholiken und die böse Lehre der Ketzer verloren ist, bedarf es eines Seminars, in dem die zukünftigen Bischöfe, Professoren, Prediger von früh auf erzogen werden. In Deutschland selbst ist das unmöglich; denn auch die sogenannten Katholiken sind schon angefault im Punkt der Religion, und ihr Beispiel ist am schlimmsten, da die Jugend schon von sich aus einen verderblichen Hang zur Freiheit hegt. Die Verachtung des heiligen Stuhles ist bei dieser Nation so eingewurzelt, dass sich Niemand, der nur in Deutschland lebt, ihr entziehen wird. Daher muss jener Nachwuchs in Rom selber erzogen werden und dort aus der Erfahrung ein anderes Bild des heiligen Stuhles in sich aufnehmen, ein Bild der Liebe, der Wohlthaten, der Sehnsucht nach dem Heil. Das ist der einzige Weg die Ketzerei zu bewältigen; nicht Waffengewalt, nicht Anerkennung aller Konzilienschlüsse, nur jene Erneuerung des Klerus und des Lehrstandes kann helfen; und das ist der Zweck des Collegium Germanicum. — Man sieht: Ignatius mutete dem Kaiser viel zu; und, wenn dieser sich vielleicht auch der Richtigkeit seiner Erwägungen nicht verschloss, so dachte er doch nicht daran, dem unbequemen Jesuitenorden eine Macht, wie er sie hier in Anspruch nahm, einzuräumen.

So rasch, wie Ignatius gehofft hatte, waren die Fortschritte die neuen Anstalt Anfangs nicht; auch nach zweijährigem Bestehen war die Anzahl der Zöglinge nur 30, dann stieg sie auf 60, während er 200 zu haben wünschte, auch war er etwas unzufrieden, dass er ihrer mehr vom Niederrhein, der ihm dieser Hilfe am Wenigsten zu bedürfen schien, als aus Oberdeutschland erhielt.[127] Auch aus den protestantischen Ländern des Nordens wäre er gern bereit gewesen, einzelne aufzunehmen. Da erfolgte i. J. 1554 der erste Rückschlag.

Wir haben ihn schon früher kennen gelernt: Diese deutschen Studenten sträubten sich gegen die jesuitische Erziehung, sie verlangten auch in Rom ein Stück ihrer akademischen Freiheit und Selbstverwaltung. Die Mehrzahl musste „wegen hartnäckigen Ungehorsams und wegen Conventikelwesens, wobei sie sich ihre eigenen Gesetze geben und das Kollegium nach ihren Willen gestalten wollten," entlassen werden.[128]) Die Romanisirung ging eben doch nicht so schnell vorwärts, als Ignatius sich eingebildet hatte. Er suchte den üblen Eindruck möglichst zu vertuschen. Er schrieb geflissentlich an Canisius nach Deutschland: es seien nur Ausstreuungen feindlicher Menschen, dass das Collegium Germanicum geringen Erfolg habe; nur ein einziger Unverschämter sei entlassen worden; auch würden die Zöglinge mit der denkbar gelindesten Disciplin behandelt, so dass der Ruf zu grosser Strenge geradezu seltsam sei. Er schildert vielmehr den freien Verkehr, die Ausflüge in die Villen der Vorstädte, die zweimal in der Woche stattfinden.[129]) Dem Lehrer am Kollegium, der zur Unzeit geplaudert hatte, Peter Schorich, war es nicht möglich, sich im Orden zu halten, so aufrichtig seine Bewunderung für Ignatius Wirken auch war.

Gefährlicher für das Collegium Germanicum war die Ungunst Pauls IV. Er entzog ihm die Unterstützung, die Julius III. gewährt hatte, er kerkerte den Protektor Morone ein; sein ganzes Verhalten gegen die Habsburger, selbst sein rigoroses Verfahren gegen alle der Ketzerei nur halbwegs Verdächtigen musste dahin wirken, die Deutschen von Rom fernzuhalten; denn welcher Deutsche war damals ganz unverdächtig? Gropper musste das an sich erfahren. — Ignatius gab das einmal begonnene Werk nicht auf, aber er musste den Rest der Zöglinge ins Collegium Romanum übernehmen.[130]) Auch dieser Sturm ging vorüber, die deutsche Anstalt erholte sich; es hat ihr nie an Mitteln gefehlt, die freilich hier, wo man nicht sparen durfte, wo man auch durch eine gewisse Eleganz des Lebens und nicht durch Wissenschaft und Beispiel allein wirken musste, am Nötigsten waren. Wenn die Jesuiten über das Collegium Germanicum geredet haben, so ist das stets mit jenem rhetorischen Stolze geschehen, mit dem sie wohlberechnet ihre Siegesbotschaften in die Welt gehen liessen. Und

sie haben recht gehabt. Die Aufzählung der Namen derer, die aus diesen Mauern hervorgegangen sind, bürgt dafür. Wenn Ignatius, so oft er auf diese Schöpfung zu sprechen kommt, nicht verfehlt zu bemerken: binnen Kurzem werde Deutschland ihre Früchte geniessen, so ist das eingetroffen. Hier ist jenes Geschlecht von Bischöfen, Beichtvätern, Staatsmännern zum grossen Teil erzogen worden, das seit 1570 die Gegenreformation in Deutschland durchgeführt hat, Männer oft von hoher Bildung, stets von energischem Eifer, geistreicher, kräftiger, verschlagener als ihre Vorgänger, nicht immer sittenstreng für ihre Person, aber immer für ihren Klerus. Ganz und gar Schüler der Jesuiten haben sie in ihren Diöcesen, ihren Staaten diesen ihren Lehrern auch den grössten Spielraum gewährt.

Gelangte auch die Gesellschaft Jesu mit solcher Hilfe nicht so weit, wie einst Peter Faber unter vergeblichen Versuchen, sich eine kleine Wirksamkeit unter den Deutschen zu schaffen, geträumt hatte: alle Verluste der katholischen Religion wiederherzustellen, das kann man nach Erwägung des Zustandes, in dem sie Deutschland vorfand, der Arbeit, die sie darauf verwendete, der Erfolge, die sie errang, sagen: Die Jesuiten haben den Katholicismus in Deutschland gerettet. — Der Preis, den unsre Nation hierfür hat zahlen müssen, liegt vor Aller Augen.

Schluss.

Richten wir nochmals unsere Blicke auf den Mann, dessen Leben und Wirken uns zum Leitfaden unsrer Betrachtungen gedient hat. Inmitten dieser vielseitigen, den grössten Umblick erfordernden Thätigkeit stand er da, unermüdlich, nie getäuscht, das Kleinste wie das Grösste umfassend. Mehr als vierzig Jahre hatte sich sein Charakter langsam entwickelt, weitere zehn hatte er nur die bescheidenste Wirksamkeit geübt; er war ein frühzeitig gealterter Mann, sein schwächlicher Körper war fast aufgerieben durch die Anstrengungen und Seelenkämpfe seiner Lehrjahre, als sich ihm für die letzten fünfzehn Jahre dieses Arbeitsfeld öffnete. Auch dieses Schicksal erinnert uns daran, dass wir es mit einem Militär zu thun haben. Das schwarze, lange Haar, das der junge eitle Offizier besonders gepflegt hatte, war längst verschwunden; die mächtig entwickelten Formen des Hauptes traten frei hervor. Er hat sich nie malen lassen, sicherlich nicht aus Demut, sondern weil ihm, der seinen Genossen verbot ihm gerade ins Gesicht zu sehen, das forschende Auge des nachbildenden Künstlers unerträglich war; dennoch besitzen die Bilder, die wir von ihm haben, nach der frischen Erinnerung entworfen, eine innewohnende Ueberzeugungskraft.[1]) Diese Gestalt prägte sich jedem aufmerksamen Betrachter leicht ein. Der feine Schnitt des schmalen Gesichtes, die energische Adlernase, der Mund, aus dem in sich gesammelte Selbstbeherrschung spricht, dem man es ansieht, dass er gleich geschickt zum Schweigen wie zum Reden war, die tiefen, schwarzumschatteten Höhlen, in denen ein Paar ruhiger, durchdringender Augen leuchteten — es ist ein Gesicht so unergründlich wie der Charakter, der sich hinter ihm verbirgt. Ignatius war von schwächlicher, zierlicher Gestalt, das verwundete Bein war immer steif geblieben; man

kannte ihn in Rom, wie er gewöhnlich auf einem Maultier vom Collegium Romanum nach dem Vatikan ritt; die Haltung seines Aeusseren, einfach und peinlich sauber, deutete auf den alten Offizier.

Was Ignatius besass, war erarbeitetes Gut; er hatte sich selber zu dem gemacht, was er war. Sein ganzes Leben ist eine Reihenfolge von Entschlüssen nach sorgfältiger, vorhergehender Ueberlegung und Selbstprüfung. Ist nun er, der in seiner ganzen Thätigkeit darauf ausging, einander widerstreitende Kräfte sich nutzbar zu machen, selber zu einer vollständigen Einheitlichkeit des Charakters gelangt? — Wer möchte auf eine solche Frage bestimmt antworten, sei es bei diesem, sei es bei irgend einem bedeutenden Mann! Jedenfalls reicht Ignatius Entwicklung bis in seine letzten Jahre; denn wer wird jemals mit sich selber fertig. Lange hat er ein gegewisses theatralisches Wesen, das Melchior Cano so höhnend an ihm gerügt hat, zur Schau getragen — es war nicht nur Berechnung, um die Aufmerksamkeit auf den neuen Orden zu ziehen; er hat wirklich lange Zeit daran Gefallen gefunden. Aber nach seinem Tode konnte einer seiner ältesten Biographen Maffei mit Recht von ihm schreiben: er habe in seiner ganzen Lebensweise sich durchaus nicht durch Besonderheiten auszeichnen wollen, sondern sich in allen Dingen, wo es mit Ehrbarkeit und Religion verträglich gewesen, dem gemeinen Gebrauch angepasst. [2])

Seine Sinnesart hatte sich immer auf das Wesentliche gerichtet, aber je länger je mehr übte er scharfe Kritik daran, was das Wesentliche sei. „Es lohne sich nicht, auch eine nützliche Sache anzufangen, wenn man wisse, dass sie in Kurzem untergehen werde“ erklärte er wohl. [3]) Aus diesem Drange nach dem Wesentlichen hatte sich seine Abneigung gegen die äussere Askese erhoben; deshalb hegte er auch grundsätzlich Verdacht gegen lange Gebete und Meditationen. Mit einem sarkastischen Paradoxon wandte er sich gegen die Leute, die mit der Betrachtung Gottes nie zu Ende kommen: „Es sei ein grosser geistlicher Gewinn, Gott um Gottes willen zu verlassen.“ Und doch war er, der Verfasser der geistlichen Uebungen, solange er selber betete und meditierte, noch immer der phantastische spanische Mystiker. Wir haben Aussprüche ge-

nug von ihm kennen gelernt, um zu wissen, dass die spanische Mystik sich bei ihm in den herbsten Formen bis zuletzt äusserte; aber wir wissen auch, dass das alles bei ihm nur planmässiges Geistesexercitium war. So mag man es bei einem Spanier auch nicht unvereinbar finden, dass sich ein ungeheurer persönlicher Ehrgeiz und eine leidenschaftliche Demut ihm durchdrangen. Vor denselben Leuten, die er dazu erzog, in seinen Worten unmittelbar Gottes Befehl zu vernehmen, setzte er sich wohl auch so tief herab, als er nur vermochte: Sein Wunsch sei es, dass seine Leiche den Vögeln und Hunden zum Frasse hingeworfen werde; etwas anderes sei er, der nur Kot und Unflat sei, nicht wert." [4]) — Auch solche Reden wirkten erbaulich.

Für Gewöhnlich war seine Redeweise knapp, gemessen, sentenziös. „Selbst über göttliche Dinge dürfe man nie bis zum Ueberdruss reden" war seine Meinung. Gegen lästige, schwatzhafte Besucher hatte er ein erprobtes Mittel: Er fing mit ihnen eine Unterhaltung über das jüngste Gericht an und bemerkte, dass sie sich dann stets binnen Kurzem empfahlen. Oft hat er in verschiedenen Formen seinen obersten Grundsatz für jedes Gespräch, ja für alle Menschenbehandlung ausgesprochen: nie das eigene Gefallen immer das des anderen vor Augen zu haben. Er wollte den blossen Widerspruch überhaupt nicht gelten lassen, sondern nur sachliche Argumente, in denen allein Ueberzeugungskraft liege. Das war die erste Meisterschaft gewesen, die er sich errungen hatte, sich zum Herren jedes Gesprächs zu machen, in das er verflochten wurde. Immer prägte er den Seinigen den Grundsatz ein: ihre geistige Freiheit zu bewahren, in Verhandlungen mit jeder Person, in einem jeden Falle. So war denn auch die erregte Stimmung bei ihm nur ein Schein, dessen er bisweilen bedurfte. Er konnte in harter heftiger Weise tadeln, man hätte ihn innerlich erregt glauben sollen; er wandte sich zum Nächstfolgenden und sofort sprach wieder milde Liebenswürdigkeit aus seinen Zügen — eine Kunst übrigens, die jeder höhere Offizier lernt und übt.

Fiel nun im Gespräch sein unerschütterlicher Gleichmut besonders auf, so sehen wir doch aus seinen Briefen, dass dieser zwar niemals der leidenschaftlichen Aufwallung wohl

aber einer tiefgründigen Begeisterung weichen konnte, wenn er seine massgebenden Grundsätze entwickelte. Dass ihm „die Gabe der Thränen in hohem Masse verliehen war“, ist nur eine scheinbare Unregelmässigkeit in diesem Charakter — er führte ja genau Buch über jede Anwandlung von Rührung! Tiefer als alle Briefe, und vollständiger als die wunderlichen Notizen seines geistlichen Tagebuches lässt dann doch seine Selbstbiographie auch in den Seelenzustand seiner letzten Jahre blicken. Vollkommener ist sich selten ein Mensch selber zum Objekt geworden. Dieser „Pilger“ — so nennt er sich hier — dieser suchende, zweifelnde, kämpfende Thor von früher ist ihm beinahe ein fremder Mensch geworden; er hat ihn so oft und so genau beobachtet, dass er ihn nun kennt und fast nichts mehr mit ihm zu schaffen hat. Es scheint, dass Zweifel und Kämpfe Ignatius im letzten Jahrzehnt seines Lebens ganz erspart geblieben seien — gewiss ein Zeichen des Heiligen.

Und hier mag man wohl den Vergleich mit Luther herbeiziehen, dem Manne, der bis zum Lebensende unermüdlich kämpfte, und den bis in seine letzten Tage der Zweifel am Erfolg, am Nutzen oder Schaden seines Werkes, oft bis an den Rand der Verzweiflung führte, den aber auch stets das Bewusstsein von der Wahrheit, von der unerbittlichen sittlichen Notwendigkeit seines Strebens über den Zweifel erhob. Wir werden nicht schwanken in unserm Urteil, auf welcher Seite die höhere menschliche Wahrheit liegt. Aber für uns gilt es hier zunächst ein Anderes: nämlich zu erklären, wie jene Ruhe bei einem Ignatius möglich war. Man mag sagen: sie war von jeher sein Ziel gewesen, dem er nachstrebte selbst in den wildesten Seelenkämpfen, das Ziel seiner Exercitia spiritualia, das Grundmotiv der gesammten spanischen Mystik: der Zustand des Gelassenen, des Dejado. Verfolgt man die Akten des Kanonisationsprozesses und die Bulle der Heiligsprechung selbst, so sieht man, wie auf diesen Punkt, auf die selbstbewusste Leidenschaftslosigkeit, der Nachdruck gelegt wird, fast als hätte man aus Ignatius den Heiligen der Apathie machen wollen.

Ein anderes Moment aber tritt zu diesem: Ignatius war eine ganz aufs Handeln angelegte Natur. Die Seelenkämpfe seiner Jugend hatte er durchgemacht, weil sie nun einmal nötig waren, um ihn zu der Arbeit, die er sich vorgesetzt hatte, taug-

lich zu machen. Dann hatte er diese Hülle abgestreift und sich das thätige Leben erwählt. Jetzt an seinem Lebensende war ihm mehr beschieden, als seine ehrgeizigsten Träume je gedacht hatten; er schwamm im Strome seiner Thätigkeit, sie war ihm Leben, sein Individuum verlor sich darin. Wir sahen früher einmal, wie er sich den Zustand der Engel dachte, denen nachzustreben er den Seinen empfahl: Sie haben gar nichts mehr mit sich zu thun, sie leben blos im Wirken für die Menschen. Ihm selber schien es aber bisweilen, dass die Wonne der rastlosen irdischen Thätigkeit der himmlischen Seligkeit selber vorzuziehen sei: „Wenn er die Wahl hätte", pflegte er zu sagen, „entweder sofort aus dem Leben zu scheiden mit der vollen Sicherheit der Seligkeit, oder mit geringerer Sicherheit noch in ihm zu verweilen, er würde das zweite wählen, wenn es ihm noch möglich wäre, unterdessen eine Grossthat für Gott zum Heil der Seelen zu vollführen." [5]) Es ist derselbe alte, ungezügelte Ehrgeiz nach Thaten, der einst den Ritter zum Ordensstifter gemacht hatte!

Einen Teil seiner Arbeitslast hat er in den letzten Wochen abgeben müssen; wie er es schon vor einigen Jahren einmal in schwerer Krankheit gethan hatte; immerhin war es nur wenig: er herrschte bis zu dem Augenblick, da ihm der Tod die Zügel aus der Hand nahm. Er herrschte über seine Genossen; aber je länger desto weniger lebte er mit ihnen. Er befliss sich einer vornehmen Zurückhaltung selbst ihnen gegenüber, durchaus verschieden von dem familiären Wesen der andern Ordensstifter, und von den Regeln, die sie ihren Nachfolgern, Oberen und Aebten hinterlassen hatten. Aus den Briefen der Kölner neuankommenden Jesuiten sehen wir, dass diese Wochen lang im Collegium Romanum verweilten, ohne Ignatius vorgestellt zu sein, ohne überhaupt seiner ansichtig zu werden. Ignatius speiste mit Polanco allein, bisweilen lud er einen Genossen, zumal wenn er vom Ausland kam, oder einen Freund der Gesellschaft als Gast; dann zeigte er die vollendete Courtoisie des Wirtes; er hatte nicht umsonst als Edelknabe gedient. Wenn er unvermutet in den Kreisen der Väter erschien, Küche und Schlafkammer visitierte, die Ausmarschierenden musterte, die Scholaren auf dem Hof oder im Garten überraschte, so war die Wirkung immer die grösste.

Ein Schleier des Geheimnisses sollte auch für die Näherstehenden die Gestalt des allgebietenden Generals umgeben. Das Sprachrohr seiner Befehle, das immer dienstwillige Werkzeug der Arbeit, der Mensch, dessen er bedurfte als eines, der wieder ganz in ihm aufging, war Polanco. Sie waren unzertrennlich, der spanische Ritter und der getaufte Jude. Bis zum späten Abend arbeiteten sie zusammen, aber auch dann fand Ignatius noch keine Ruhe; manchmal hörten die Brüder den wohlbekannten schleppenden Schritt des lahmen Fusses, das Klappern des Stockes, auf den er sich stets stützte, noch bis zum Morgengrauen. Rastlos wanderte dann der alte General, den der Schlaf floh, Trepp auf Trepp ab im Hause umher, neue Pläne schmiedend, seine Gedanken umhersendend nach allen Breiten der Erde, wo seine Gesellschaft wirkte und seines Winkes harrte.

Solche Willensanstrengung hielt den Körper, dessen Kräfte erschöpft waren, aufrecht. Längst erwartete man sein Ende, aber Niemand hätte gewagt ihm zu widersprechen, als er am letzten Abend seiner Krankheit, nachdem er bisher seine gewöhnte Lebensweise fortgeführt hatte, alle Genossen wegschickte. Als man am Morgen in sein Zimmer trat, fand man ihn schon bewusstlos, der Todeskampf war in der Nacht eingetreten. Nicht damals, wohl aber später, als die Canonisation ins Werk gesetzt wurde, hat es den Jesuiten einigen Aerger bereitet, dass er nicht wie andere Ordensstifter ein erbauliches Ende, mit johanneischen Abschiedsreden an die um sein Bett versammelten Väter und mit Weissagungen gehabt habe. Ignatius ging eben seines eigenen Weges selbst im Tode.[6])

Fünfunddreissig Jahre waren verflossen, seitdem er den Tod erwartend auf dem Schmerzenslager in dem Schlosse zu Loyola gelegen, seitdem er in langsamer Genesung seine Seele mit dem Gedanken genährt hatte: Ich will werden, was der heilige Dominikus und Franziskus sind, — ein Heiliger zu dem man betet. Er konnte sich sagen: Jene Heiligenglorie darf ich mir mit einiger Sicherheit binnen Kurzem versprechen.

War sie noch immer sein höchstes Ziel? In unsern Augen hat er mehr erreicht: Er war ein Mensch geworden, mit dessen Charakter sich die Nachwelt beschäftigen wird, solange man Geschichte schreibt.

Anmerkungen.

Einleitung.

1) Cartas de San Ignacio de Loyola. Madrid. 6 Bände, weiterhin nur als Cartas mit Angabe der Briefnummer citiert. 2) A.SS. Juli VII. Comm. praev. p. 584. „In patre Ignatio maxima sanctitas fuit dissimulatio sanctitatis. 3) Zuerst hat Bayle Dictionnaire II. p. 763 den Sachverhalt klargestellt. Die Bollandisten, die selber in der Gloria posthuma Ignatii die vollständige Sammlung der Wunder bringen, haben Comm. praev. 89 Ribad. herauszureden versucht. Vgl. jetzt hierüber wie über sämtliche Intriguen, die bei der Heiligsprechung Loyolas mitunterliefen Döllinger-Reusch Bellarmin 110. 285. 311. Auch Genelli bringt, was gegen diese zu bemerken, die Wunder, nur etwas versteckt. 4) vgl. die Bemerkungen Rankes, der sich auch in seiner Darstellung der Jesuiten fast ausschliesslich auf sie stützt. 5) Die Diaria des L. Consalvus (Gonzalez) liegen besonders der Imago virtutis S. Ignatii Prag 1717 des Karl Linck und der Gloria S. Ignatii des Lancicius 1622 zu Grunde. Für letzteren schrieb auch Oliver Manaräus als der letzte der überlebenden Genossen Loyolas seine Erinnerungen, die zum grössten Teil in den A.SS. Comm. praev. und seitdem auch separat, publiciert sind. Bei Linck finden sich ebenfalls viele Excerpte aus den Commentarien des Ribadeneira, die dieser natürlich auch seiner Biographie zu Grunde legte, und aus denen die Cartas gelegentlich einige Proben mitteilen. Aus Miron's Memorie und Polancos Adversaria, die von seiner offiziellen Geschichte, deren Publikation jetzt begonnen hat, zu unterscheiden sind, schöpft namentlich Nolarci Vita del patriarca S. Ignacio 1678, der auch viel unbekanntes, wichtiges archivalisches Material in seiner übrigens wüsten Compilation gab. Bartoli in seinen verschiedenen Werken, Nadasi in den dies festi S. J. und Lyräus in den Apophtegmata sacra haben diese Quellen vielfach benützt. Auf den Wert dieser älteren Biographien hat zuerst M. Ritter in seinem schönen Aufsatz über Loyola (Histor. Zeitschrift 30) aufmerksam gemacht, namentlich auf die aus den gleichen Quellen schöpfende, von den Jesuiten offenbar als zu abgeschmackt zurückgezogene des Bussières.

Von weiteren Literaturangaben sehe ich hier ab. Für die gesamte literarische Thätigkeit der Jesuiten selber ist selbstverständlich überall auf de Baker in der neuen Ausgabe zu verweisen, für die Schulthätigkeit auf Pachtlers Edition der Schulordnungen in den Monumenta Germaniae paedagogica. Das unentbehrliche Hilfsmittel für die kirchliche Literaturgeschichte dieser Epoche, Reusch's Index wird jeden, der auf diesem Gebiete arbeitet, nicht minder wie seine andern die Gesellschaft Jesu betreffenden Arbeiten zu tiefsten Dank verpflichten.

Buch I. Kapitel I.

1) Eine besondere Darstellung der Entstehung des Mythus und der Ausbreitung des Cultus des h. Jakobus werde ich anderweitig geben. 2) Dies entspricht den Inkubationsträumen in den Heiligtümern der Dioskuren z. B. in Alexandria nach freundlicher Mitteilung H. Useners. 3) Cronica de Alfonso XI. c. 102. Poëma de Alfonso XI. str. 1203 f. In der Cronica del Cid geht fast jedem Feldzug eine Pilgerfahrt zu S. Jago zuvor, cap. 7 und sonst. 4) Poëma del Conde Ferran Gonzales str. 154 f. (Poëtas anteriores del siglo XV.) 5) Besonders charakteristisch in der Cronica geral und der Cronica del Cid c. 21 die Erzählung, wie der Cid dem König rät, sich gegen die gemeinsamen Ansprüche von Papst und Kaiser mit den Mauren zu verbinden, um gemeinsam mit ihnen Spaniens Unabhängigkeit zu verteidigen. 6) Cronica de Alf. XI. c. 255. 7) Cronica de Don Pedro Niño (Cronicas españoles III). 8) Beispiele für die völlig orientalische Kriegführung in den Bürgerkriegen trifft man überall. Cronica de Alf. X. c. 17. Cronica de D. Sancho IV. c. 6. etc. um von Pedro dem Grausamen ganz zu schweigen. Aber auch mit einer grausamen, unkontrolierten und plötzlichen Rechtspflege gleich der des orientalischen Despoten sympathisierte der Spanier trotz aller Fueros. Daher die mythische Verherrlichung Pedro's des Grausamen, die sofort nach seinem Sturze beginnt und noch in Moretos el valiente justiciero ihren höchsten Ausdruck gefunden hat. Lopez de Ayala II. p. 513 f. 10) Sie sind deutlich erkennbar und leicht unterscheidbar in der Chronik des Erzbischofs Rodrigo von Toledo enthalten. 11) Muntaner C. 7 u. 8. 12) Vgl. statt aller anderen Beispiele die charakteristische Erzählung Muntaner's von der Eroberung Valencia's durch König Jaime c. 16 f. Die brauchbaren Abschnitte in Amador del Rio's Historia delos Judios en España bestehen in der Mitteilung der Privilegien, durch die diese Sonderstellung verbürgt wurde. 13) Cronica de Alf. X. c. 40. Ueber die politische Lage vgl. Schirrmacher Castilien. in 12. u. 13. Jahrh., über die Rechtslage Helfferich Recht der Westgothen Schluss. 14) Wie die Juden selbst die Blutsgerichtsbarkeit über Mitglieder ihrer Gemeinden ausübten, Lopez de Ayala I. p. 126. 15) Besonders charakteristisch ist hierfür die deutsche

Reisebeschreibung des Leo v. Rozmital. 16) Cronica del Cid. c. 93. entsprechend dem Poëma del Cid. 17) Statt aller Einzelbeispiele sei auf die langen Erörterungen, was für und was wider ein solches Verhalten spreche, in der Cronica de Alf. X. c. 21 f. verwiesen. Die Thaten der christlichen Leibwachen in Marocco mit zum nationalen Ruhm gerechnet Chron. Alf. imp. España sagr. XXI. p. 360. 18) z. B. noch der König von Granada von Alfonso X. Cronic. d. Alf. X. c. 58, desgl. Chron. Alf. imper. España sagr. XXI. p. 330. 19) Lopez de Ayala I. p. 12. 20) Renan. Averroës, der im Uebrigen nur „une tête troublée" in Lullus sieht. Ueberhaupt wird man über Raimundus Lullus weniger bei den Geschichtschreibern der Philosophie (Ritter, Hauréau) als bei den Romanisten ein billiges Urteil finden. In erster Linie ist das etwas seltsame aber geistreiche Buch von Helfferich „R. L. und die Anfänge der katalonischen Litteratur" zu nennen, von anderen sei hervorgehoben Morel Fatio in der Romania B. VI. Fr. Hofmann in S. B. der Münchn. Akad. 1886. u. Menendez Pelayo Historia de los Heterodoxos en España I. c. V. Die Bonner Bibliothek besitzt ausser der seltenen (sogenannten) Gesammtausgabe der Opp. viele Einzeldrucke und reiche ältere Litteratur. Die neu begonnene Gesammt-Ausgabe war mir nicht zugänglich. 21) Der Desconort ebenso wie der Arbor scientiae zeigen, dass R. L. Die Leitung seiner Familie und die Verwaltung seines Vermögens bis zuletzt behalten hat. 22) Dieses Lieblingsbild findet sich gleichmässig im Arbor scientiae, arbor amoris und der Disputatio Gentilis. 23) über diese Renan Averroës. 24) Ars magna C. 43, auch in den Proverbia und in der mystischen Hauptschrift kommt er wiederholt auf dieses Bild zurück. 25) Dictat de Ramon. 26) Desconort und Cancion de Ramon. 27) Hierüber Dilthey Einleit. in die Geisteswissenschaften I. Cap. 3. 28) Das Gespräch lehnt sich an den Chusari des Jehuda Halevi an. 29) Disputatio Gentilis cum tribus sapientibus. Auch ihr liegt eine (unbekannte) arabische Quelle zu Grunde. 29a) Reusch. Index der verbotenen Bücher I. 26. 500. 30) Lopez de Ayala II. 361. 31) Charakteristisch die Vita S. Vincentii Ferreri A.SS. Apr. I. p. 495. 32) Tr. Caraccioli De inquisitione Neapolitana Muratori SS. rerr. Ital. XX. 33) Sein Briefwechsel Colleccion de documentos ineditos V. p. 88 f. p. 102—113. 34) In Poëtas anteriores del siglo XV. 35) So schon in der Cronica del Cid und verschärfter im Romancero. 36) Muntaner C. 72. 37) Muntaner C. 30. 38) Esp. sagr. XXIII. p. 310. Chronicon Burgense vgl. jetzt Sackur Cluniacenser II. 101 f. 39) Vgl. z. B. Lop. d. Ayala II. 314 u. 482. 40) Hefele Kardinal Ximenes, dazu jetzt im Wesentlichen übereinstimmend und, wie mir scheint, mit fast zu viel Bewunderung Maurenbrecher Kath. Reformation I. 44 f. und Baumgarten Karl V. I. 41) Documentos ineditos V. p. 108. 42) Reformistas españoles IV. I. 43) Lopez d. Ayala II. p. 104. 44) Aus der grossen Litteratur über denselben seit Llorente hevorzuheben. Lea. Chapters on religious history of Spain und Menendez Pelayo II. 45) Sepulveda Opp. III. p. 1—70. 46) Lea. Chapters Cap. III.. 47) Sepulveda Opp. II. N. 1. N. 6. II. N. 1—8. 48) Ueber Erasmus jetzt namentlich die treffliche Darstellung von Lea, ebenso die schöne Darstellung bei Baumgarten

Karl V. I. Erasmus Briefwechsel mit Sepulveda Opp. III. 72 f. 49) Reformistas españoles IV. 2. 50) Ueber den Chiliasmus in Spanien Menendez Pelayo I. p. 492 u. I. Cap. IV. „Arnaldo de Villanueva". 51) Menendez Pelayo dürfte trotz Lea's Widerspruch Recht haben, wenn er die Ketzer von Durango um 1340 als Vorläufer der Alumbrados auffasst Hist. de Heter I. p. 492 f. 52) Petr. Martyr Epp. No. 428 u. 431. 53) Selbst für den aufgeklärten Lopez de Ayala ist der arabische Magier, der König Pedro vergeblich warnt und ihm dann sein Verderben ankündigt, ein geheimnisvoller Gegenstand der Verehrung L. d. A. II. p. 484 u. 537. 54) Besonders die Behandlung der Theophiluslegende von den Milagros de nuestra Señora (Poëtas anteriores p. 124 f.) an bis Calderon. In der dramatischen Litteratur keines Volkes nimmt die Magie einen so breiten Raum ein wie in der spanischen. Für die Geschichte der orthodoxen und ketzerischen Mystik ist jetzt in Lea's Chapters of religious history of Spain ein vortreffliches zusammenfassendes Werk vorhanden. Daneben ist Böhmers Franzika Hernandez als feines psychologisches Einzelbild, so wenig ich mich mit seiner Beurteilung befreunden mag, bemerkenswert. Menendez Pelayo's historia delos Heterodoxos hat als eine litterarisch vortreffliche und von einem anerkennenswerten Streben nach billiger Beurteilung beseelte Darstellung Wert als die bedeutendste Kundgebung des strengen spanischen Katholicismus der Gegenwart. Eine Angabe der Quellen und Bearbeitungen der Reformation in Spanien wird unnötig durch einen Hinweis auf Böhmers Biblioteca Wiffeniana, die Sammlung der Reformistas españoles und das Buch Wilkens, sowie desselben Uebersichten über die kirchengeschichtliche Litteratur Spaniens in den letzten Jahrgängen der Zeitschrift für Kirchengeschichte. Servet und die weitläufige, ihn behandelnde Litteratur liegt ausserhalb des enggezogenen Rahmens dieser Darstellung.

Kapitel II.

1) Zu voller Harmonie erscheinen diese Elemente ausgeglichen z. B. in Sannazaro's Elegien und Oden. 2) Pontan Urania. 3) Vgl. meine Kulturentwicklung Süditaliens p. 493 f. 4) Die Grundlage für jede Betrachtung der religiösen Zustände Italiens während der Renaissancezeit bleibt selbstverständlich das Schlusskapitel von J. Burckhardts C. d. R. Der kurze Abschnitt über Savonarola giebt für diesen den richtigen Gesichtspunkt der Beurteilung. Man kann Villari's Werk höchlich bewundern und doch seine Grundanschauung für verfehlt halten. So ist auch die Auffassung der religiösen Bewegung, die Reumont im Lorenzo Medici vertritt, so feinsinnig sie durchgeführt ist, doch von einer gewissen Befangenheit nicht freizusprechen. 5) Näheres über sie Buch III. Kap. 1. 6) s. Burckhardt II. 256. 7) vgl. über die Tendenz des portugies. Berichts, in dem diese berühmte Unterhaltung Vittoria's und Michel Angelo's mitgeteilt ist Justi. Jahb. der

preuss. Kunstsammlungen 1889. 8) Caraccioli Vita di Paolo IV. M-S. Bibl. Marciana. 9) S. meine Kulturentwicklung Süditaliens p. 462 f. 10) Carteggio di Vittoria Colonna No. XXXIII. 11) Das anschaulichste Bild geben die endlosen Verhandlungen mit Venedig. Die Darstellung, die Dittrich, Gasparo Contarini, von ihnen gegeben, ist aus den Deliberazioni del Senato noch sehr zu ergänzen. 12) Vergeblich hat ihn Kardinal Quirini gegen Schelhorn seinerzeit wegzudisputieren versucht. Zu Pauls III. Zeit findet man selbstverständlich in der Astrologie noch gar kein Arges. 13) Cortesii Opp. Epp. No. 137. 21./11 41. 14) Polus Epp. IV. p. 248. 15) Caraccioli Vita Cajetani Thiene A.SS. Aug. II. 98—10 die Hauptstelle. Er fügt auch Contarini hinzu, der nach ihm von Ranke, Brieger u. a. als Mitglied genannt wird. Allein Contarini war in jenen Jahren überhaupt nicht längere Zeit in Rom; auch geht aus dem Briefwechsel zwischen Pole und Sadolet (Polus Epp. I. No. 16 u. 17) hervor, dass Sadolet Contarini noch nicht persönlich kannte. 16) Polus Epp. II. p. XXXIX. 17) Carteggio di V. Colonna No. 142, derselbe Brief, auf den die Inquisition nach Vittorias Tode besonders den Vorwurf der Ketzerei gründete. 18) V. Colonna Carteggio No. 116. 19) V. Colonna Carteggio No. 144 u. 145. 20) Polus Epp. I. No. 30. 21) Polus Epp. II. No. 56 u. 57. 22) Ein solches Urteil kann freilich immer nur relativ sein; ich glaube aber genug davon gelesen zu haben, um es aussprechen zu dürfen. Auch die Weissagungen, die vor dem Sacco di Roma im Schwange gingen, werden von Jovius und andern nur im Styl der Prodigien bei Livius konstatiert. Ein solcher Strassenprophet trat auch Giberti entgegen, hiess ihn vom Pferd steigen und Busse thun; er hat aber nicht den geringsten Eindruck auf ihn gemacht. 23) In allen Briefwechseln der Zeit spielen diese klösterlichen Villegiaturen eine grosse Rolle. 24) Polus Epp. tom V. No. 12 ff. freilich nur unter Paul IV. 25) Ueber die beiden Venetianer Giustiniani und Quirini s. Dittrich Contarini 205 f. 26) Burckhardt C. d. R. II. 334 und die Anmerkung. 27) Polus Epp. I. No. 20. 28) Boverius Annales Capucinorum tom I. 28a) Eine eigentliche Bestätigung als Orden kann man sie nicht, wie es gewöhnlich geschieht, nennen. 29) Mut ist in Ochino's italienischer Zeit überhaupt nich seine starke Seite. Auch in dem Briefe an Pietro Aretino kann ich nicht mit Benrath Ironie, sondern nur Schmeichelei sehen. 30) Cortese Opp. II. Briefe an Contarini No. 23. 31) V. Colonna Cart. No 62. 32) Cort. Opp. ep. 2. 33) Betr. die Zustände von Monte Cassino in der Renaissancezeit Tosti Storia di M. C. III. Buch 9. über Cortese ein Artikel Dittrichs in Wetzer und Welter Kirchenlexikon. 34) Cortese Epp. No. 4. 35) Cortese Epp. No. 30 u. 50. 36) Cortese Opp. II. p. 29. 37) Bembo Lettere I. p. 127. 38) Für die wenig beachtete aber sehr interessante Geschichte der Renaissance in Genua bilden C.'s Briefe eine Hauptquelle. 39) Bembo Lettere t. XII. 40) Polus Epp. I. No. 25. 41) Das Gutachten Cortese Opp. II. p. 52 f. 42) Epp. No. 134. 43) Humanità di Cristo Einleitung. Ganz in Ariosts Weise giebt er novellenartige Einschiebungen z. B. von der Susanna. 44) Humanità di Cristo f. 15. 45) Vida's Epos erschien etwas später als das seine, war aber im engeren

Kreise längst bekannt. Fol. bezeichnet wiederholt den Canonico del Laterano d. i. Vida als seinen Vorgänger. 46) Fast der ganze erste Gesang ist eine Vision im Styl der Trionfi. 47) Ueber Bruccіolis Bibelübersetzung s. Benrath in der Rivista Cristiana III. 273. 48) Canto. 7. 49) Gaspary Gesch. der ital. Litt. II. p. 528 f. 50) Bembo Lettere I. p. 12. 51) Bembo Epp. III. No. 32. Ueber Bembo eine neue, seine kirchliche Bedeutung offenbar etwas überschätzende Arbeit vgl. Ztschft für Kirchengesch. 1895. 52) So besonders in den Briefen an Georg v. Sachsen XI. No. 1 ff. und in der Oratio ad principes Germaniae ebenso in der ep. ad Genevenses l. XVII 25. 53) Epp. I. 12. 54) Ep. V. 18 an Angel. Colotius. Epp. IX. 10 an Contarini. 55) Polus Epp. III. No. 4. 56) Diese referiert er in der Schrift de duobus gladiis vgl. hierzu ausser der Auseinandersetzung über die Philosophie und Scholastik, an Polus, an Fregoso III. 4 an Florimonte V. 17. 57) Epp. VIII. 6. 58) Namentlich die Briefe des 1. Buchs. 59) Epp. IX. 10. 60) Epp. VIII. 10. 61) Polus Epp. tom II. p. LXXXVII. 62) Sadolet Epp. I. 6. 63) Epp. IX. 9 schon gelegentlich des Paulus-Commentars hat er sie begründet. 64) Epp. III. 5 an Fregoso IX. 9 u. XIII. 2 an Contarini die 3 Hauptbriefe über die Gnade, mit denen viele andre und der Paulus-Commentar durchaus übereinstimmen. 65) Lettere inedite di Cardinale Jac. Sadoleto e di Paolo Sadoleto 1872. No. XXII. 66) Charakteristisch ist sein Brief über Oecolampads Tod. Es betrübt ihn, dass er nicht betrübter darüber sein darf. 67) Z. B. im Streit zwischen Quirini und Schelhorn, einem der merkwürdigsten Stücke Gelehrtengeschichte des vorigen Jahrhunderts. 68) Epp. XI. 3, 6, 17. 69) Epp. XI. 2. 70) Cortese Opp. II. No. 23. 26. 71) Sadolet Epp. XIII. 17. 72) Sadolet Epp. XV. 6. 73) Polus Epp. III. No. 4. 74) Polus Epp. II. No. 65. 75) Beccadelli (bei Quirini) p. CXXXVIII. 76) Venet. St. Archiv Deliberazioni del Senato Vol. 57 f. 4. 77) Beccadelli CXXXII. 78) Beccad. CXXVI. 79) De immortalitate. 80) De officio episcopi. 81) Für die Modaneser Angelegenheit sind Morone's und Contarini's Briefwechsel (Polus Epp. III. CCLXX—CCLXXXVI der Katechismus Contarini's Opp. p. 533 f., die Briefe Cortese's Opp. II. p. 52 f. zu vergleichen. Eine Darstellung giebt Dittrich Contarini. 82) u. 83) vacat. 84) Ich benütze namentlich die Conklaveberichte der Biblioteca nazionale in Florenz, die für Cosimo I. bestimmt waren und weit interessanter als die der gedruckten Conklavesammlung sind. 85) Polus Epp. I. 25. 86) Epp. I. 41. 87) Epp. I. No. 25. 88) Epp. IV. 30. 89) Epp. IV. 5. 90) Epp. IV. 37. 90a) Epp. IV. 53. 91) Camerarius im Elogium Flaminii bei Schelhorn Amönit. litter. X. 1147 f. 92) Rivista Cristiana IV. p. 130 f.

Kapitel III.

1) Nach Commines ausdrücklicher Bemerkung. 2) In Briefen an Giberti bei Caracciolo. 3) Ueber die besonderen religiösen Verhältnisse Venedigs s. u. Buch III. Cap. 1. 4) Das geht aus dem Schreiben Cortese's an Pole. Cortesii Opp. II. p. 113 hervor. 5) Die Quellen für Giberti's Wirksamkeit sind zunächst in der Sammlung seiner Werke Opera Jo. Matt. Giberti 1740 vereinigt. Dazu treten Caracciolo's Lebensbeschreibungen Caraffa's und Thiene's, des Joseph Silos Historia clericorum regularium und namentlich die Briefwechsel der Zeit die Epp. XII. clarorum virorum, Polus, Sadolet, V. Colonna. 6) St. Archiv Venedig. Segreta dei X. vol. IV. f. 41. 7) Breve Pauls III. bei Raynaldus a. a. 1540 No. 55. 7a) Caracciolo in Rivista Cristiana IV. 130. 8) V. S. Caroli Borromaei. 9) Zini (Opp. Giberti) p. 257. 10) Constitutiones (Opp. Giberti) tit. VI. 11) Zini p. 271. 12) Zini p. 288. 13) Zini p. 270 Const. IV. 27. 14) s. oben. 15) Zini p. 275 Const. tit. III. c. 1—6. 16) Const. tit. I. u. IX. 17) Zini 282 f. 18) Const. tit. II. c. 43—45. 19) Zini p. 270 ff. Const. tit. III. IV. 20) Const. III. c. 19 f. 21) ibid. deploranda nostri temporis calamitas, in qua plurimi etiam senes et patres familias reperiuntur, qui cum diversa studia et diversas artes callent Christianae professionis apparent penitus imperiti. 21) Zini p. 290 f. 22) Zini p. 295. 23) Const. V. 7. 24) ut quemadmodum in prima illa ac felicissima ecclesia in colendo laudandoque deo omnium sit cor unum atque anima una, sagt Zini. 25) Das Folgende nach den 3 Lebensbeschreibungen des Miani von Stella, Turtura, Albani in der Marciana. 26) Die bekannte Venetianer Hausindustrie. 27) Als solchen hat ihn bekanntlich Göthe in der reizenden kleinen Skizze, die er der ital. Reise eingefügt hat, gefeiert. 28) Vielleicht ist das nur eine Erfindung. Ueber die Rolle, die die Oratorianer bei Ignatius Heiligsprechung gespielt haben, s. Reusch-Döllinger Bellarmin p. 314 f.

Buch II. Kapitel I.

1) Ein in den spanischen Kriegen öfters vorkommender Zug. S. oben p. 19. 2) A.SS. Juli VII. Gloria posthuma Ignatii giebt genaue Schilderung, Pläne etc. 3) A.SS. Comm. praevius und namentlich Nolarci cap. 2 geben Nachrichten über die Familie. 4) Maffei I. 1. 5) Eben damals, bereits 60 Jahre vor dem Erscheinen des Don Quixote haben die Ritterromane ihre grösste Wirkung ausgeübt. Auch Pescara hat sich an ihnen gebildet (Jovius Vita Pescarii C. 1) zur gleichen Zeit die h. Teresa s. oben. Wenig später fällt die Aufforderung der Cortes an Karl V., den Druck von Ritterromanen zu verbieten, mit der drastischen Schilderung der Gefahren, die ihre Lektüre besonders für abgeschlossene, junge Mädchen mit sich bringe. 6) Maffei I, 2. 7) Orlandin I. 8. 8) Wie wenig sich damals die Inquisition um die Morisken kümmert s. oben S. 35. 9) Dass

der Amadis sein Vorbild hierbei gewesen sei, führt I. selber an. Ueber die alte spanische Sitte, sich am Grabe des San Jago zum Glaubenskämpfer zu weihen, s. oben p. 15. 10) Die hartnäckige Verteidigung der Fabel A.SS. Comm. pr. § 5 p. 418. Sie verdankt ihren Ursprung offenbar dem Wunsch, eine Parallele zu Franciskus Aufenthalt bei S. Maria degli Angeli zu haben. Die erste Spur geht auf Araoz zurück, der von einem kurzen Aufenthalt in einer Höhle am Monserrat erzählte, was aber die Jesuiten später, da es zu ihrer Höhle von Mauresa nicht passte, ablehnten. A.SS. a. a. O. p. 415. 11) In den Unterschriften seiner Briefe verschwindet Iñigo erst vollständig nach 1542. In Spanien nannte man die Jesuiten Iñiquistos, Melchior Cano mit dem Wortspiel Iniquistae. 12) Maffei I. 7. 13) Apophtegmata sacra p. 202 nach de vita Ignatii des Andreas Lucas von Granada. 14) A.SS. p. 417 f. u. Cart. I. App. II. No. 1. 15) Ribadeneira lib. V. c. 3. 16) Cartas I. No. 7. 17) Bei Bartoli I. c. 13. 18) Ribadeneira § 458 f. 19) Manaräus bei Bartoli IV. § 36. 20) Maffei I. 14 ergänzt hier die Acta antiquissima wesentlich. 21) s. oben S. 50 f. 22) Die Aussagen des Sohnes der Pascual A.SS. 430 f. und Anmerkung zu Cartas No. 1. 23) Cartas No. 6. 24) Iuan Pascual a. a. O. 25) Ueber die Prozesse ausser den Acta antiqu. bes. Ribadeneira I. § 85 ff. Maffei I. c. 17 und die Mitteilungen aus den Diaria des Gonzales bei Linck p. 112. 26) Unter den Alumbrados von Pastrana gab es zahlreiche Conversos, und dies gab der Inquisition vor Allem Anlass sich mit ihnen zu beschäftigen. 27) Bei der ersten Audienz, die Ribadeneira in Brüssel bei Philipp II. hatte, erinnerte sich dieser noch an Ignatius in jener Tracht, wie er Leonor Mascareñas besucht habe. L'établissement des Jésuites dans les pays bas No. XII. 28) A.SS. C. pr. § 64. 29) Ribadeneira V. § 502. 30) Vgl. bes. A-SS. Comm. pr. § VI. f. Bartoli I. § 17 f. Neuerdings Reusch Index II. 1 p. 292 f., von dem ich jedoch mehrfach abweiche. 31) A.SS. geben 1622 Reusch 1641 an. 32) Kölner Archiv 1548 23./4 Brief v. Canisius. 33) Nolarci p. 224 nach Polanco's Adversaria. 34) Orlandin Vita Petri Fabri I. c. 2. 35) Ribadeneira Vida de Diego Lainez Cap. I. Obras p. 124 (Autores españoles LX.) 36) Cartas I. No. 1. 37) Polanco Annales S. J. 38) Ueber seine Opposition s. u. B. III. c. 2. 39) Cartas No. 493. 40) Ribadeneira I. § 57. 41) Cartas No. 493. 42) Mitteilungen aus den Memorie Miron's bei Nolarci p. 54. 43) Miron bei Nolarci p. 234. 44) Cartas No. 6. 45) Orlandin V. Petri Fabri II. c. 3 u. 19. 46) Nadasi Annus dierum S. J. p. 179 giebt Auszüge aus B.'s M.S. 47) Eine Einzelaufzählung der Quellen, die für diese Darstellung der Zustände der Pariser Universität in dem betr. Jahrzehnt benützt sind, ist hier nicht nötig. 47a) Cartas No. 4 u. 5. 48) Bartoli I. 36. 49) Cartas No. 3. 50) Ribadeneira V. § 551. Die Anekdote gehört zu den „Wundern", die Ribad. nachträglich zuzufügen sich veranlasst sah. 51) Nadasi p. 12 f. 52) Cartas No. 10. 53) Bartoli II. 4. 54) Cartas No. 4. 55) Orlandin. Vita Petri Fabri. Neuerdings sind entsprechend den Cartas des Ignatius auch Cartas de Pedro Fabro (noch zu ergänzen aus dem Kölner Archiv) und namentlich das Memoriale, das Faber, während seines Aufenthaltes in Deutschland

geführt hat, und das mit einer kurzen Autobiographie beginnt, herausgegeben worden. Ueber letzteres unten Buch III. Cap. 3. 56) Diesen Zustand bekämpft Ignatius auch sonst damals eifrig in den Briefen an T. Rejadella Cartas No. 7 u. 8. 57) Ueber die Freiheiten, die sich Faber hierin nahm, s. oben p. 244. 58) Briefe an Gerard Hammond (Kölner Archiv und Cartas de P. F.) auch durch das Memoriale geht beständig dieser Zug. 59) Eine eigentliche Schilderung Fr. Xaviers kann erst unten bei der Darstellung der Missionen erfolgen. 60) Cart. No. 14. 61) Ribadeneira Vida de Lainez C. 1. 62) Melchior Cano bei Scioppius Infamia Famiani Stradae p. 77 f. 63) Cartas No. 120. 64) Erst neuerdings sind seine Reden und Denkschriften in Trient nebst anderen kleineren Werken herausgegeben von Grisar. 65) Ueber die Art des Gelübdes gleichgiltige Differenzen A-SS. Com. pr. No. 18. 66) Dies nach einer Aufzeichnung Fabers A.SS. a. a. O. u. Memoriale. — 67) Sie ist im Kölner Archiv erhalten. 68) Epistolae S. Francisci Xaverii ed. Tursellinus. 69) Cartas No. 3. 70) Cartas No. 282. 71) Cartas No. 16. 72) Hierüber besonders Maffei III. c. 13. 73) Cart. 21. 74) A-SS. Comm. pr. § 20 einige Nachrichten über ihn. Cart. No. IX. erwähnt Ign. seine Correspondenz mit ihm. 75) Bartoli IV. 8. 76) Das Dokument der Lossprechung A-SS. C. pr. § 25. 77) Nach einer ausdrücklichen Angabe von Lainez A.SS. § 21. 78) Bartoli II. c. 37. 79) Cartas No. 11. 80) I. selber schreibt damals ein wunderliches aus Spanisch, Italienisch, Lateinisch geformtes Gemisch z. B. Cart. No. 12. Einige Jahre später verweist er Faber diesen Styl ausdrücklich Cartas d. P. Fabro. No. 16. 81) Ribadeneira III. § 501. 82) Cartas V. App. II. No. 24. 83) Nach Polanco's Adversaria bei Nolarci p. 125. 84) Orlandin a. a. 1540. 85) Cano Loci theologici IV. c. 2. 86) A.SS. § 32 f. 472. 87) Polanco bei Nolarci a. a. O. 88) Canis. an Graf Oswald von Heerenberg 5./2 45. Köln. Archiv. 89) Cortese Opp. II. Documenti p. 52 ff. 90) Cartas I. 79. Schon seit Ribadeneira trägt der Brief das falsche Datum 1546 und ist damit auch in die Cartas aufgenommen. Selbstverständlich gehört er in die Zeit des römischen Prozesses. 91) Ribadeneira I. 34. 92) Cartas No. 14. 93) Cartas I. No. 52. 94) Die Berathungen sind ziemlich vollständig mitgeteilt A-SS. C. pr. § 27 und Cartas I. App. II. No. 4. 95) u. 96) vacat. 97) Ribad. § 171.

Kapitel II.

1) A-SS. C. pr. § 28. 2) Giberti Constit. tit. III. c. 17. 3) Cartas No. 28. 44. 45. 4) Bericht Lepelletiers aus Ferrara 1552 Kölner Archiv. 5) G. Barzäus aus Ormus. Epp. Indicae Buch III. c. 2. 6) Bartoli IV. c. 36. 7) Maffei III. c. 13. 8) Namentlich in Venedig gab man sich hiermit viel vergebliche Mühe. Bericht 1552. Kölner Archiv. 9) Valencia Jahresbericht 1551. Köln. Archiv. 10) Berichte über das Marthahaus Cartas No. 26, 44, 45, 113, 178. 11) Bericht aus Rom März 1548. Köln. Archiv. 12) Cartas No. 82. 13) Scioppius Infamia a. a. O.

14) Was Bayle Anlass zu besonderer Heiterkeit giebt. 15) Schreiben des P. Faber de Hallis 29./4 46. Köln. Archiv. 16) Cartas No. 234. 17) Cartas No. 60. 18) Instruktionen München. Archiv. Jes. No. 2 2./4 53. 19) Cartas 87, 89, 93, 108. 20) Cartas No. 599. 21) A-SS. C. pr. § 40 seit 1549 auch in den päpstl. Privilegien. 22) Cartas 61—77 passim. 23) Cartas 221. 233. 24) Cartas 164. 25) Köln Archiv Dezember 44. 29) (Durch Druckversehen ist 26—28 ausgelassen) Ribad. III. § 563. 30) München Instr. 29./6 55. 31) Köln Archiv. 32) Orlandin IX. 15. 33) Orlandin P. Faber. I. c. 3. Cart. d. P. Fabro App. I. 1. 34) Orlandin V. 18. 35) Orlandin XIV. 35. 36) Cartas 320. 33) Cartas No. 450. Der Beauftragte war Nadal. Caraccioli Riv Crist. IV. 133 nennt Salmeron. 34) Cartas No. 65 12./12 45. Schon Bartoli IV. 21 hatte einiges aus dem Brief mitgeteilt. 35) Die Briefe Nadals von 1549 u. 1550 im Kölner Archiv. 36) Cartas No. 305. 37) Kölner Archiv. Bericht Florenz 52. 38) Köln. Archiv 1|51. 38a) Köln. Arch. Jahresb. Coimbra 51. 39) Reiffenberg II. 5. 40) Köln. Arch. Berichte aus Messina 1548. 41) Köln. Arch. 12./11 48. 42) Ribadeneira V. Fr. Borgiae Tract. VI. 43) Bartoli III. 43 Linek c. 48 nach den Commentarii des Ribadeneira. 44) Cartas II. App. II. No. 24. 45) Köln. Archiv. falsch datiert 1562 statt 56. 46) Köln. Arch. Jahresb. Salamanca 1552. 47) Im Anhang zu Polanco's Directorium. 48) Ribadeneira Fr. Borgia c. 10. 49) Orlandini XIV. 28 50, Köln. Archiv. Petr. Schorich 53. 51) München Arch. I. S. 21./9 53. 52) Archives nationales M. 241 No. 3. 53) F. Borgia Opp. Tract. V. 54) Lettres provinciales Lettre 5. 55) München Arch. I. S. 56) Cartas No. 47. 57) Apopht. sacra Einleitung. 58) Bartoli I. 13. 59) Cartas No. 755. Bartoli III. 28. 60) Die Instruktion nach Irland Cart. I. App. II. No. 6. 61) Linek p. 658 nach Ribadeneira's M. S. 62) Cartas No. 279. 63) Cart. No. 102. 64) Münchn. Instr. S. jetzt auch Reusch in Ztscht. für Kirchengesch. 1895 p. 98. 65) München Instr. No. 61. 66) Cart. V. App. II. 24. 67) Nolarci p. 202. 68) Cart. 41. Comm. pr. A-SS. § 28. 69) s. u. Buch III. c. 2. 71) Köln. Arch. Briefe Canisius. 72) Cartas 137. 143. 73) Cart. 82. 74) Cart. No. 112. 75) Köln. Arch. 76) Richtiger Otto Truchsess. 77) Cart. No. 754. 78) Cart. II. App. II. No. 28. 79) Cart. 240. 80) Köln. Arch. Bologna 52. 81) Cart. 235. 82) Bouhours Vie de S. Ignace nach Tellez. 83) Cart. 158. 84) Köln. Arch. Bericht aus Coimbra. 85) Cartas No. 114. 86) München. I. S. No. 63. 87) Köln. Archiv. 88) Cart. No. 448. 89) München I. S. No. 65. 90) Cart. No. 521. 91) No. 187. 92) Köln. Arch. 93) Inst. S. J. s. v. Indifferentes I. 479. 94) Inst. S. J. III. 10. 95) Inst. S. J. III. 89. 96) Inst. S. J. I. 479. 97) Inst. S. J. II. 85. 99) L'établissement de la Comp. do Jés. aux pays bas No. XXXIII. 100) Ribad. § 282. 101) A.SS. p. 486 f. jetzt die genauen Briefe Bobad. bei Boëro Bobadilla. 102) Cartas No. 94. 103) Bartoli III. 33. 104) Cart. 83. 84. 105) vgl. meine Schrift der christ. soziale Staat der Jesuiten in Paraguay. 106) Cartas No. 103. 107) Bartoli III. 17. 108) A-SS. § 81 p. 570. 109) Eine eingehende Darstellung P.'s denke ich demnächst zu veröffentlichen, einstweilen sei auf Weill De Postelli vita verwiesen. Die folgende Darstellung

zieht ausser den gedruckten Quellen Postell's Manuskripte in der Bibliotheque nationale in Paris herbei. 110) Bartoli IV. 21. 111) Orland. V. P. Fabri II. 23. Seit dem Erscheinen der Correspondenz Faber's muss sich dieses Urteil etwas anders stellen. 112) Cartas No. 39. An Faber gerichtet aber unzweifelhaft Rundschreiben. 113) Cartas No. 110. 114) Cart. 178. 115) Cart. 178 u. 662. 116) Cart. 232. 117) Köln. Arch. 28./2 48. 118) Baumgarten Ign. Loyola. Ein Vortrag. 119) Polanco 120) München I. S. No. 136. 29./7 53. 121) Linek 509 aus Gonzales Diaria dsgl. Maffei II. 10. 122) Cart. 112. 123) Cart. 587. 124) Bericht aus Messina Köln. Arch. 125) Cart. 112. 126) Reiffenb. II. 10. 127) A-SS. p. 548 u. 713. 128) Cart. 241. A-SS. p. 569. 129) Cart. 476. 130) Cart. 727. 131) Cart. 321. 132) Cart. 405. 133) Cart. 490. 134) Cart. 739. 135) Cart. 685. 136) Köln. Arch. 1545. 137) Cart. 231. 138) Cart. 56. 139) Cart. 669. 140) München I. S. 27./7 53. 141) Maffei III. 9 u. A-SS. Cap. 65 nach einer Sammlung Dichos y hechos im Archiv des Ordens. 143) München I. S. 144, Ribadeneira § 339. 42.

Kapitel III.

1) Cart. 41 18./3 43. 2) s. o. I. c. 3. 3) Orlandin VIII, II. Cart. II. App. II. No. 2. 4) A-SS. § 68 u. § 74 nach dem MS. des Canisius die Vollmacht der Professen Cart. II. App. II. No. 3. 5) Nolarci p. 197 ff. giebt in italienischer Uebersetzung fast das ganze M. S. Was Orlandin u. a. mitteilen, ist ganz abgeschwächt. 6) senza uscir fuori di quella unione (Nolarci: visione) sferica. 7) Orlandin X. 66. 8) Cart. 232 am Eingehendsten. 9) Cart. 721 u. 722. 10) A-SS. § 892. 11) Cart. 598. 12) Maffei III. 7. 13) Bartoli III. 20. 14) Linck p. 516 nach Ribad. M. S. 15) München I. S. No. 116. 16) Cart. 170. 439. 486. 17) München I. S. No. 47 23./3 56. 18) Cart. 837. 19) Cart. 598. 20) Linek p. 252 aus Gonzales Diaria. 21) Cart. 232. 22) München I. S. 20./2 54. 23) München I. S. 168 nach Modena. 24) Reiffenberg III. 7. 25) München I. S. No. 217 u. 218 nach Genua u. Perugia. 26) Ribadeneira Comm. bei Linck p. 634. 27) München I. S. 11./5 55 nach Modena. 28) Bernays Scaliger p. 74. 29) Auch in einer Instruktion an Viola als Visitator München I. S. No. 23. 30) Bartoli III. 47. 31) Köln. Arch. 6./3 59. 32) München I. S. No. 148 7/10 55 nach Perugia betr. Erasmus. Als Student hatte er nach Gonzales seinen Landsmann Vives in Antwerpen aufgesucht und sich in der Unterhaltung von seiner ihm zweideutig erscheinenden Stellung überzeugt. 33) S. über die ganze Frage die sorgfältige Behandlung bei Reusch Beiträge z. Geschichte des Jesuitenordens. 34) Cartas 289. 35) München I. S. 20./1 54. Cart. V. App. II. No. 36. 36) Köln. Arch. 553. 37) Köln. Arch. 1555. 38) München I. S. No. 95 bis 97. 39) Bei Linek p. 533. 40) Köln. Arch. 1553. 41) Köln. Arch. Schreiben an Kessel 29./9 54. 42) Reiffenberg III. 8. 43) München

St. Arch. Jesuitica No. 976. Eine kleine Ergänzung zu Pachtlers Mon. Germ. Paed. 44) Cart. 146. 45) Bouhours IV. 7. 46) Linck p. 530 nach Ribad. M. S. 47) Bartoli III. 28. 48) Maffei III. 7. 49) A-SS. p. 902. 50) ibid. 51) Cart. No. 232. 52) öfters gedruckt z. B. Apophtegm. sacr. Einleitung. 53) Ribad. V. 4. 54) Köln. Arch. 8./2 48. 55) A-SS. § 69. 56) Apopht. s. p. 321. München I. S. 114. 60) Köln. Arch. 9./10 49. 61) Cart. 294. 62) Linck p. 113. 63) München I. S. No. 105. 64) Von einer Anführung der einzelnen Stellen der Constitutionen und ihrer Erläuterungen sehe ich ab, sie sind samt allen einschlagenden Stellen mit Hilfe des ausgezeichneten Registers der neuesten (römischen) Ausgabe des Institutum S. I. jederzeit leicht auffindbar.

Buch III. Kapitel I.

1) A-SS. p. 546. 2) Cart. No. 506. 3) Nolarci p. 332. 4) Maffei II. 22. 5) Für das Pontifikat Pauls IV. hat Duruy Le cardinal Caraffa jüngst eine eingehende Darstellung gegeben, wobei er die römischen Archivalien zu Grunde gelegt hat. Das Florentiner Archiv scheint er nicht berücksichtigt zu haben, das ebenso reiche Materialien enthält. 6) Ribadeneira 528, Maffei III. 14. 7) Cart. III. App. II. No. 21. 8) Polanco Annales p. 177. 9) Sarpi ist für diese Session überhaupt lange nicht so gründlich unterrichtet und lehrreich wie für die späteren. Politi und Soto und ihre Gegensätze haben, wie man an allen Originalberichten sieht, nicht entfernt die Rolle gespielt, die er ihnen beimisst. Seripando und seine Stellung, also für das Justifikationsdogma die Hauptsache, wird von ihm völlig missverstanden. 10) Le Plat III. 481 f. Theiner I. p. 374. 11) Polus Epp. IV. p. 268. 12) Theiner I. p. 129 u. p. 145 zusammengefasst. Sein Votum über die Residenz I. p. 141 13) Veröffentlicht von Döllinger Konzil v. Trient I. 14) Polanco I. p. 181. 15) Besser als bei Theiner bei Grisar Lainez II. 154 bis 194. 16) Köln. Archiv. Bericht Jay's. 17) Theiner I. p. 442. 18) Theiner ibid. dazu Salmeron's Votum I. p. 490. 19) Theiner I. p. 532 bis 36 u. p. 603. 20) Theiner I. p. 606. 21) Polanco II. 467. 22) Polanco II. a. a. O. 23 Sickel p. 55—69. 24) Lainez Disp. Trid. II. p. 1—17. 25) Lainez II. p. 16 f. 26) Ueber die Streitfrage giebt Paleotto in seiner Einleitung (Theiner II. p. 524) gute Mitteilungen. 27) Rankes Darstellung ist hier falsch. 28) Lainez II. p. 20 f. 29) Theiner II. 134. 30) Raynaldus a. a. 1562. 30a) le. Plat V. 503. 31) Lainez II. 70. 32) Vgl. Knöpflers eingehendes und sorgfältiges Buch über die Geschichte des Laienkelchs in Baiern. 33) Döllinger II. p. 27 (Musotti). 34) Raynaldus a. a. O. p. 269. 35) s. sein Tagebuch bei Döllinger. 36) Bei Döllinger II. 41. 37) Musotti (bei Döllinger p. 15). 38) Ihr Schreiben bei Raynaldus f. 349. 39) ed. Grisar in Lainez Disp. Trid. I. Anhang. 40) Bartoli Historia S. I. in Europa II. 80. 41) Grisar in Lainez Disp. I. Einleitung. 42) Lainez I.

43) Hosius bei Theiner II. p. 189. 44) Lainez I. p. 474 f. 45) Baluze IV. p. 265 f. Briefe des Bischofs von Zara. 46) Auch die Politik Philipps II. und der Spanier kommt bei Ranke nicht recht klar zum Ausdruck. 47) Ueber die ganze Frage Sohm Recht die Eheschliessung.

Kapitel II.*)

1) Senato Vol. 67 f. 93 20./6 1550. 2) Vol. 67 f. 16. 3) Senato Vol. 20 f. 190. 4) Dieci Vol. III. f. 86. 5) So Eugen IV. und Calixtus III. Senato Vol. 20 f. 13 ff. 19 f. 192. 6) Senato V. 61 25./7 41. 7) Veröffentlicht in Rivista Cristiana a. a. O. 8) Brugi, Gli studenti Tedeschi e l' inquisizione. 9) Senato Vol. 67 f. 16 f. 10) Roma II. f. 28. 11) Roma II. f. 20. 12) Senato Vol. 70 f. 126. 13) Roma II. f. 3 u. 7. 14) Florenz Magliab. Cod. 37, 74 No. 11. 15) Senato Vol. 71 f. 33 8./7 58. 16) Namentlich Brescia, das zum Teil unter dem Erzbistum Mailand stand, macht ihnen immer Mühe. 17) Senato. Vol. 56 f. 16. 18) S. V. 20 f. 162 f. 19) Senato 19. f. 59. 20) Dieci. III. f. 74. 79. III. 21) Roma II. passim. 22) Senato v. 58 f. 12. der Fall des Pfarrers v. S. Luca. 23) Roma II. 19. 24) Roma II. die Verhandlungen über die Liga bilden den Schluss. 25) Köln. Archiv. Jahresb. Venedig 1551. Boëro Lainez p. 36—50. 26) Polanco II. 60—64. 27) Köln. Archiv. Frusius. Bericht 52 Polanco a. a. O. 480. 28) Polanco a. a. O. 29) Lainez Disput. Trident. II. 30) Ueber die Verhältnisse Toskanas im Allgem. in dieser Zeit namentlich Reumont Geschichte Toskanas und Ranke. Vers. u. Abhandl. I. 31) Diese und weitere religiöse Einzelheiten aus der Chronik des Marucelli, M. S. der Magliabecchiana. 32) Correspondenz Serguidi's und Cosimos I. Florenz. Staats-Archiv. 33) Archiv. Florenz Carte Strozziane Cod. XXII. 34) Florenz. Bibl. Palat. Cod. 37. Instruktionensammlung No. 5. 35) Das Folgende nach den Akten des Florent. Staatsarchivs Filza 382 No. 22 u. F. 12, 144, 384 vgl. auch Ranke a. a. O. 36) Interessante Berichte hierüber Flor. St. A. Carte Strozz. C. 69 f. 56. 37) Münchener Instr. Samml. Jesuit. No. 2 jetzt auch bei Reusch Beiträge. 38) Polanco II. 179 f. 39) Die ersten Jahresberichte Köln Archiv. Die Berufung nach Siena Cartas 788. 40) S. oben p. 341 f. 41) Die Predigten in Lainez Disputationes Tridentinae II. Dazu Cartas No. 465. 42) Bericht von 1552 Köln Archiv. 43) Polanco I. p. 111. 44) Jahresber. 1555. Köln Archiv.

---

*) Eine auf archivalischer Grundlage beruhende Geschichte das Verhältnisses Venedigs zur Curie giebt Cecchetti Venezia e la curia Romana die Auffassung des hochverdienten Verf. ist doch von der meinigen so verschieden, dass ich sie hier zu begründen suchen muss. Die Nachrichten der Diarien des Marin Sanudo über die kirchlichen Verhältnisse, namentlich die Reformation in V. hat Thomas zusammengestellt. Ueber letztere handelt bes. Benrath Schriften des Ver. f. Ref. Gesch. 1885, dessen Auffassung ebenfalls von der meinigen vielfach abweicht.

45) Die Untersuchungen von Muci, Burlamacchi, Rosetti, namentlich von Druffel (S. B. München Ak. 1878) haben jede in ihrer Art die Frage gefördert. Mir stehen ausser den seitdem erschienenen Notizen bei Polanco noch 3 Jahresberichte im Kölner Archiv aus den entscheidenden Jahren 1551—53 zu Gebote. 46) Dies das Resultat der Untersuchung Druffels. 47) Polanco p. 224. 48) Polanco p. 406. Druffel hatte diese Thatsache bezweifelt. 49) Cartas 322 die dort gegebene Erklärung ist nicht recht stichhaltig. 50) Jahresber. 1556. Köln. Arch. 51) Nadasi p. 87. 52) Ribadeneira § 293. Für die sizilianische Wirksamkeit des Ordens in der ersten Zeit bieten die Briefe des Canisius im Kölner Archiv und die ebendaselbst vorhandenen ersten Jahresberichte die beste Grundlage, dazu kommen die Berichte bei Polanco I. p. 198, p. 241 f., p. 283 f., p. 367 f., p. 380, p. 387., II. p. 30 f., p. 241, p. 553. 53) Jahresber. 1556. 54) Cartas No. 527. 55) Polanco p. 89. 56) Polanco p. 160 Cartas No. 57. 57) Ribadeneira § 479 u. § 453. 58) Nadasi p. 246. 59) Jahresbericht Salamanca 1552 Köln Archiv. 60) Ueber Franz Borja sind die grundlegenden Quellenwerke Ribadeneira Vita S. Francisi Borgiae und Cienfuegos Vida de S. Francisco Borja. Eine Sammlung ihn betreffender, bis jetzt nicht aber gerade bedeutsamer Dokumente bringen die Monumenta S. J. zwischen der Publikation des Polanko. 61) Cartas 209 an den Kardinal von Lothringen. 62) Nadasi p. 239. 63) Ueber Franz Borgia und den Glauben, „dass kein Jesuit verloren gehen könne" u. vgl. Reusch-Beiträge. 64) Cano's Brief Scioppius Infamia Famiani Stradae zuerst benützt von Bayle. Zusammenstellung des Materials für den Streit mit Cano. Cartas II. App. II. No. 7 ff. Weiteres namentlich bei Caballero. Conquenses illustres II. Melchor Cano, dazu Polanco I. p. 289 f. 65) Cartas No. 645. 66) Cartas No. 786. Besorgnisse Loyolas deshalb. 67) Cartas No. 658. Ueber den Streit mit Siliceo bietet die Correspondenz Loyolas im 3. Band der Cartas das Material. Für den Streit in Salamanca bes. Cartas VI. No. 778 f., App. II. No. 24—29. 68) Mehrere im Kölner Archiv. 69) Cartas No. 641. 70) A-SS. Com. praev. § 47. 71) Ribadeneira § 431. 72) Cartas VI. App. II. No. 47. 73) Cartas No. 422. 74) Cart. VI. App. II. No. 41—43. 75) Bouläus VI. p. 582. 76) Ueber seine Reise und seine Reden vgl. Lainez Disputat. Trident. B. II. 77) Die sämmtlichen die Zulassung und die Vorverhandlungen betreffenden Aktenstücke sind in den Archives nationales M. 241 No. 3 vereinigt. 78) Ueber Maldonat vgl. de Baker. Ueber die weitere Geschichte des Ordens die sorgfältige, nur für die Anfänge wenig bietende Schrift von Piaget Historie des Jésuites in France. Von einer Anführung der ausgedehnten Litteratur über das Gespräch von Poissy kann ich hier absehen. 79) Florenz Biblioth. Palat Cod. 37, 1 No. 2. Istruzione di S. Sta. per Girolamo Capo di Ferro 1537. 80) Das Vorbild hierzu ist ein Wunder das Portugiesen Antonius von Padua. 81) Cartas No. 520. 82) Polanco p. 445. Die Briefe Fabers aus Coimbra in den Cartas de P. Fabro lassen schon bei allem Lob zwischen den Zeilen lesen, die mündliche Erörterung that das Uebrige. 83) Polanco II. 131. 84) Cartas No. 80. 85) Cartas No. 35. 86) Cartas 53. 87) Cartas 521. Die Pro-

vinzialgeschichte des Ordens in Portugal von Tellez, von der Bouhours Vie de St. Ignace Auszüge gegeben hat, blieb mir unzugänglich. Nach den vielen Anführungen in den Cartas scheint sie aber entbehrlich. 88) Ich mache in folgendem den Versuch eine kritische Geschichte des jesuitischen Missionswerkes gestützt auf die Briefe Xaviers und auf die zahlreichen, gleichzeitigen, schon am Ende des 16. Jahrhunderts mehrfach in Sammlungen vereinigten Briefe zu geben. Die Litteratur, schon seit Tanners grossen und sonst verdienstvollen Sammelwerk und Bartolis wie immer eleganter Darstellung dient viel zu sehr erbaulichen Zwecken, als dass sie sich mit einer kritischen Durchforschung des Materials abgegeben hätte. 90) Cartas 396. 91) Zwei Briefe Ankers, von denen der eine die erste Information, die er X. über Japan gab, Maffei de rebb. Ind. p. 143 und Epp. Indicae (Löwen 1566) p. 232. 92) Maffei de rebb. Japon. Epp Japonicae IV. 195. 93) Seine Berichte aus Ormus Epistolae Indicae p. 118 ff. 94) Epistolae Indicae p. 364 (ed. v. 1560). 95) Maffei Commentatio de rebb. a. S. J. in Oriente gestis Köln 1570 p. 4. 96) Das Folgende nach den bei La Croz Historie du Christianisme dans les Indes mitgeteilten Akten. 97) Milne Rae The Syrian church in India. 98) Sein eigener Lebensbericht bei Maffei de rebb. Indicis p. 279. 99) Maffei Epp. selectae p. 142. 100) Maffei Comment. III. p. 279. Ueber die Jesuiten in Japan und die religiösen Sekten vgl. im Uebrigen Rein. Japan I. 101) Cartas No. 509, 614, 620 u. sonst. 102) Tellez bei Bouhours p. 19. 103) Maffei. Comment I. p. 40 f.

Kapitel III.

1) Köln Arch. Briefe der Kölner Scholaren aus Wien. 2) Polus Epp. III. p. 229. 3) Cartas de P. Fabro No. 17. 4) Raynald. Ann. eccl. a. a. 1541. 5) Polus Epp. III. p. 268. 6) De la obediencia y caridad religiosa. Cartas d. P. Fabro p. 324 f. 7) Memoriale Petri Fabri Paris 1873. 8) Köln. Arch. Brief über Faber von 1596. 9) Crétineau-Joly Hist. de la Comp. de Jésus I. p. 176 f. 10) Köln. Arch. 14./4 43 auch Cart. P. F. No. 11) J. Hansen wird demnächst hierfür den Beweis führen. 12) Raynaldus a. a. 1544 No. 12 u. Cartas P. F. No. 54. 13) Köln. Arch. Ratsprotokolle X. 27./6 44 u. 4./7 44. Liber rectoralis f. 142. 14) Cartas No. 54 u. 56. 15) Orlandin Vita P. Fabri I. c. 17. 16) Reiffenberg I. Mantissa 11. 17) Varrentrapp Hermann v. Wied. 18) Briefe v. Masius ed. Lossen. Ueber Groppers Stellung vgl. ausser den eingehenden Darstellungen Varrentrapps, Briegers und Reumonts Reusch Index I. 318, 468 f. 19) Briefe an Faber bei Boëro Jajo p. 85, Bobadilla's bei Boëro Bobad. p. 40. 20) Varrentrapp kennt diese Sendung nicht, sondern nur die späteren, von ihm veröffentlichten Briefe von Canis. an Gropper II. 112 ff. 21) Varrentrapp II. p. 118. 22) Köln. Arch. 5./2 45. 23) Ignatius an Canis. Köln. Arch.

14. Aug. 46. Canis. Antwort 22. Okt. 24) Polanco I. 292 f. Zahlreiche Auszüge aus Bobadilla's Briefen bei Boëro Bobadiglia. 25) Ranke Deutsche Geschichte VIII. c. 1. 26) Bei Gretser Opp. XII. 27) Varrentrapp II. 118. 28) Boëro Jajo p. 68. 29) Sugenheim hat durch den leidenschaftlichen Ton seinen Werken, unter denen doch namentlich die Kirchen- und Volkszustände Baierns auf gründlicher Forschung beruhen, nur geschadet. Wie tendenziös und geradezu frivol aber z. B. Janssen auch hier verfährt, das ist gerade von katholischer Seite von Knöpfler in seiner sachlich-ruhigen Schrift über die Kelchbewegung in Baiern erwiesen worden. 30) München Arch. No. 1357 6./4 48 dazu 2 Schreiben Farneses von April u. Juni 48. 31) Köln. Arch. 9./3 1550. 32) Polanco II. p. 256. 33) Polanco II. p. 72. 34) Cartas No. 238 andre Briefe L.'s in dieser Angelegenheit Polanco II. 262. 35) Polanco II. 413. Damit fallen die Conjekturen Druffels. Beitr. z. Reichsgesch. I. p. 884. 36) Druffel a. a. O. No. 428. 37) Polanco II. 70. Cartas No. 216. München. Arch. No. 1359. Brief von Canis. 3./12 55. 38) Schreiben München Arch. 1357[m] vom 1. Aug. u. 15. Aug. 50. Dazu Cart. No. 194 Ign. an Albrecht. Raderus Bavaria p. 126. Lipowsky Gesch. des Jes. in Baiern I. p. 56. 39) Druffel No. 446. 40) München Arch. No. 1359 vgl. Prantl Gesch. der Univ. München-Ingolstadt I. p. 222. 41) Polanco II. 262. Cartas 215. 42) Cartas 216 u. 237. 43) Druffel No. 890 u. 901. 44) München Arch. No. 1357 12./1 1552. 45) Münch. Arch. No. 1358. 46) Münch. Arch. No. 1359 27./6 53 Can. an Hund. 47) Münch. Arch. No. 1359 20./5 54. 48) Cartas No. 827. Agricola Hist. S. J. in Germ. sup. II. No. 27. 49) Canis. an Hund Anfang 1555. 50) Cartas VI. App. II. No. 36. Dazu Mederer Ann. Univ. Ing. p. 286. 51) Münch. Arch. 1357, 19. 52) Köln Arch. Peltanus an Ign. 1556. 53) München Arch. 1357[m] No. 15. 54) München Arch. 1359 No. 50. Mederer. Cod. dipl. p. 280. 55) Prantl II. No. 70—72 Pachtler M. G. päd. II. 351—356. 56) Münch. Arch. 1369 I. p. 116 f. 57) Jahresber. 1560 und 61. Münch. Arch. 1357[m] No. 23. 58) Jahresbericht 1562 ibid. 59) Münch. Arch. 1357[m] No. 69 u. 64. Die Vorschläge für den geistlichen Rat ibid. No. 91. 60) München Arch. No. 1777a. 61) München 1357[m] No. 35 23. Aug. 63. 62) Köln. Jahresbericht. München 1561 u. 62. 63) Knöpfler p. 64. 64) Köln Arch. Jahresber. 61. 65) Cartas VI. p. 509. 66) Prantl II. p. 283. 67) Prantl II. 247. 68) Knöpfler p. 159. 69) Die Verhandlungen des geistlichen Rats mit Hoftäus München Arch. Cod. 1777a No. 4 u. 37 über die zeitweilige Verlegung des philos. Curses nach München Prantl a a. O. 70) Polanco I. p. 135. 71) Druffel No. 45. 72) Cartas 94. 73) Cartas ab 94. 74) Polanco II. 75. 75) Druffel No. 564, 625, 890, 901. 76) Köln Arch. 27./4 53. 77) Köln Arch. 11./5 56 Stevord an Canis. 78) Cartas 664. 79) Boëro Jajo p. 202. 80) Köln. Arch. 9./12. 52. Polanco II 563 f. 81) Köln. Arch. 53. pater Canisius pergit summo cum applausu et pari cum utilitate docere et explicare Christianae doctrinae methodum illam, quam Smus rex pridem a nostris petierat. 82) Die Briefe Ferdinands an Ignatius A. SS. Comm. praev. No. 464. 83) Cartas 563. 84) Köln. Archiv. 85) Reiffenberg II Mant. No. 17. 86) ist irrtümlich gesetzt. 87) Köln. Arch. Polanco an Canis.

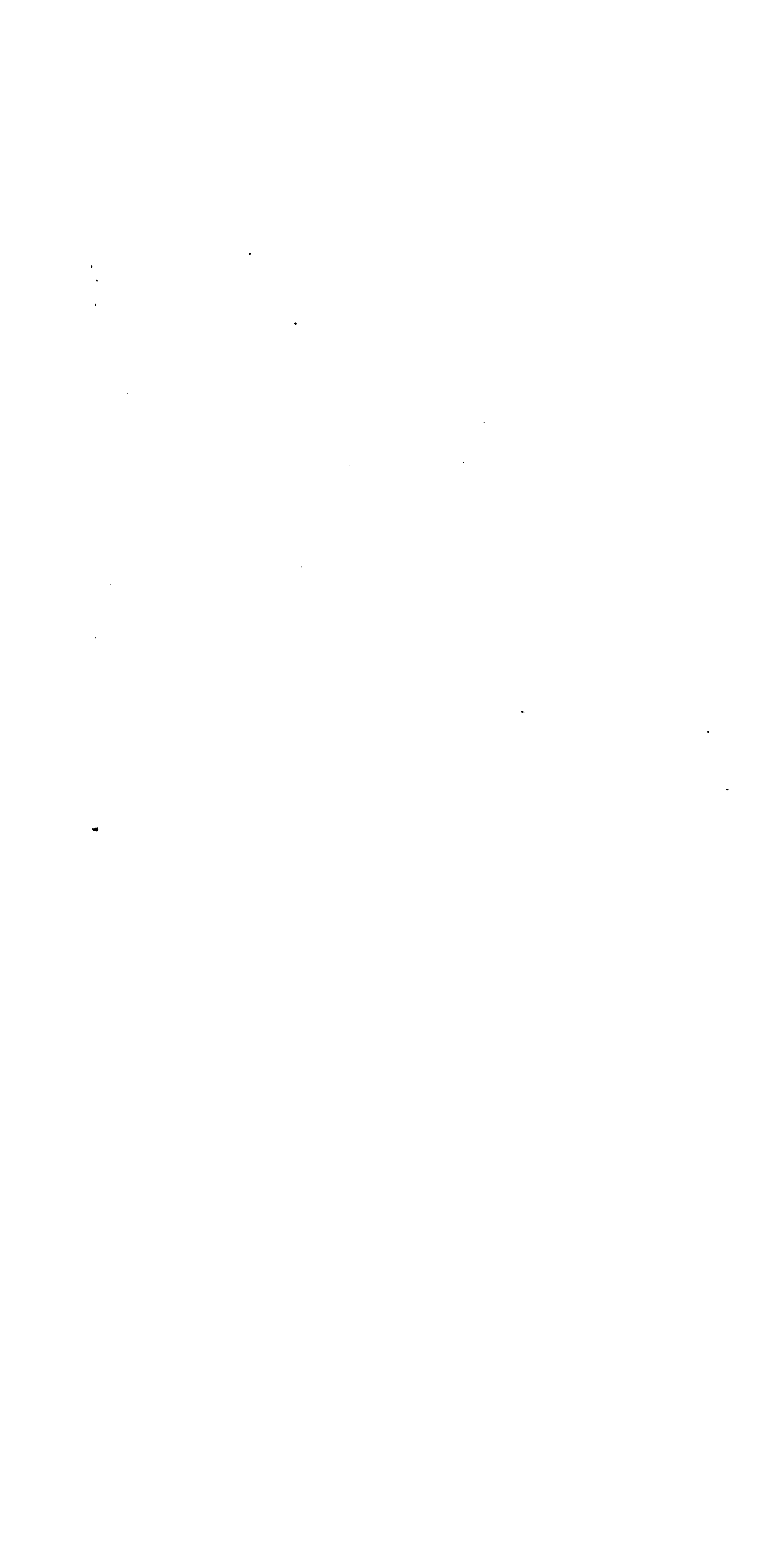
15./10. 54. 88) Cartas No. 530 No. 563 (IV App I 50 u. 54). 89) quia supra captum Germaniae videtur ut nunc est affecta. 90) Cartas V App II No. 38—40. 44. Cartas VI 771 Instruktion. 91) Köln Arch. 1556. 92) Pachtler II 150. 93) Polanco. a. a. 1548. 10./4. 94, Ignatius an Paiebrock, Köln. Archiv 95, Polanco II p. 81. 96) Reiffenberg II c. 6. 97) Polanco an Kessel Köln. Archiv 17/11. 51. 98) Polanco II 582. 99) Köln. Archiv 13./7. 55 Pol. an Kessel. 100) Precis historiques 1886. No. XV—XVI. 101) Köln. Arch. Istruttione per quelli che vanno a Colonia unter falschem Datum aber unzweifelhaft von Ignatius verfasst. 102) Reiffenberg a. a. O. 103) Köln Arch. Briefbuch Kessels p. 18. 104) Eine genauere Darstellung dieser Dinge werde ich später in einer rheinischen Handelsgeschichte geben. Für die Schicksale der Universität Köln unter dem Einfluss der Jesuiten ist zu vergleichen v. Bianco die Geschichte der Universität Köln. 105) Das meiste Material, soweit es nicht in den Cartas enthalten, in den Beilagen der Abhandlung sur l'établissement de la Comp. de J. dans les Pays-bas. Précis historiques 1886/87. 106) Polanco a. a. 1551. 107) Cartas No. 210. 108) Polanco II p. 267. 109) Reiffenberg II c. 8. 110) Cart. VI 23. Oct. 55. Nr. 732. 111) Cartas No. 774. 112) 10. Juni 56. Précis histor. No. 28. 113) Ribadeneira § 451. 114) München Arch. Jesuit. No. 3. 115) Köln. Archiv Briefbuch Kessels p. 17. 116) Die Lebensbeschreibung von Boëro ist viel dürftiger als die sonstigen Biographien des fleissigen Jesuiten. Weit mehr bringt Riess Petr. Canisius, aber die wichtigsten Quellen, das Kölner und Münchner Archiv, hat er nicht benützt. Seit langem bereiten jetzt die Jesuiten eine ausführliche Quellen- und Briefpublikation über Canisius, wie es heisst zum Behuf des Kanonisationsprozesses, vor. 117) Köln. Archiv. Canis. an Kessel 1./2. 58. 118) Köln. Archiv, an Kessel 28./5. 59. 119) s. o. p. 577 Borgia und die Askese. 120) Köln. Arch. 1561 Bericht des W. Eldern. 121) Eine Sammlung dieser Verordnungen München Arch. Jesuit No. 3. 122) P. Braun, Geschichte des Kollegiums der Jesuiten zu Augsburg, München 1822. Dazu als sehr wesentliche Ergänzung die bairischen Akten München Arch. Jes. No. 826. 123) Reiffenberg III p. 44 f. 124) Köln. Arch. Canis. an Kessel 24./3. 48. 124a) Cart. No. 234. 125) Cartas No. 276. Köln. Archiv eigenhändiger Brief 31./3. 52. 126) Cart. 415. 127) Cart. 403. 412. 427. 506. 128) Schorich an Canis. 29./10. 54 Köln. Archiv. 129) Cartas VI p. 439. 130) Cartas No. 769, über die weitere Geschichte des Coll. Germ. Steinhuber Geschichte des Coll. Germania. Hungar. St. hält die Instruktion für Karl V. zwar für ein Schriftstück L.'s., nimmt aber an, dass es nur zur Information eines päpstlichen Legaten verfasst sei.

Schluss.

1) Das beste Bild ist offenbar das von den Cartas mitgeteilte. Es besitzt noch nicht den weichlich schwärmerischen Ausdruck der späteren. 2) Maffei III 11. 3) Linek p. 165 nach Consalvus Diaria. 4) Ribadeneira § 493. 5) Apophtegmata sacra No. 17 nach Manaräus. 6) Hierüber s. wie überhaupt über den Kanonisationsprozess Döllinger-Reusch Bellarmin.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.










C 437.9
Ignatius von Loyola und die Gegenre
Widener Library 002470665
3 2044 081 716 581